مكتبة
مدبولي

المكتبة الهيجلية
المؤلفات

هيجل

المجلد الأول

أصول فلسفة الحق

ترجمة
أ . د . إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة الكويت

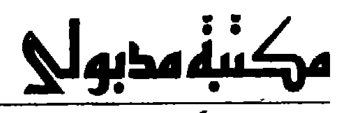
SS

هيـــــــجل

أصول فلسفة الحق

بسم الله الرحمن الرحيم

MADBOULI BOOKSHOP



6 Talat Harb SQ. Tel. : 5756421 ٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة - ت: ٥٧٥٦٤٢١

الأعمال الكاملة

ج . ف . هيجل

أصول فلسفة الحق

- ١ -

أصول فلسفة الحق

الجزء الأول

أ.د. إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة الكويت

١٩٩٦

مكتبة مدبولي
٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة - ت: ٣٧٥٦٤٢١

SS

المؤلف : چورچ فردودش هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) .

أعظم فلاسفة القرن التاسع عشر ، وأكثرهم تأثيراً فى الفكر المعاصر ؛ فهو البحيرة الكبرى التى تفرعت عنها : «الماركسية» والوجودية ، والبرجماتية ، والهيجلية الجديدة ، والبروتستانتية المتحررة .. إلخ إلخ» ولهذا قيل عنه إنه « أرسطو العصر الحديث » ! أو إنه « نابليون الفلسفة الذى كوّن إمبراطورية عقلية كبرى بمذهبه الفلسفى ! » أو « فيلسوف الفلاسفة » !

المترجم : أ . د . إمام عبد الفتاح إمام .

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة الكويت .

له العديد من المؤلفات منها : « المنهج الجدلى عند هيجل ١٩٦٩ ـ كيركجور جـ ١ و جـ ٢ (١٩٨٢ ـ ١٩٨٦) .

توماس هوبز (١٩٨٥) ، ومدخل إلى الفلسفة (١٩٩٠) .

و « الطاغية » ١٩٩٤ ، و « معجم ديانات وأساطير العالم » .

وترجم الكثير من النصوص الهيجلية ، كما ترجم « روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط » و « الوجودية » ١٩٨٢ و « المعتقدات الدينية عام ١٩٩٣ ... وغيرها .

وسوف تظهر كلها تباعاً عند نفس الناشر .

الناشر : مكتبة مدبولى

(٦ ميدان طلعت حرب ـ بالقاهرة)

ت : ٥٧٥٦٤٢١

فهرس

الموضوع | أصول فلسفة الحق ـ الجزء الأول | الصفحة

* الإهداء ٩
* مدخل عام ١١
* مقدمة الترجمة العربية ٢٥
* دراسة لفلسفة الحق بقلم المترجم ٢٩
* ملاحظات حول هذه الترجمة ٨٩
* أصول فلسفة الحق لهيجل ٩١
* تصدير ٩٣
* مقدمة ١٢١
* الجزء الأول : الحق المجرد ١٨١
١ ـ الملكية ١٩١
(أ) فعل الحيازة ٢٠٨
(ب) استعمال الشيء ٢١٣
(جـ) الانتقال من الملكية إلى العقد ٢٢٩
٢ ـ العقد ٢٣١
(أ) الهبة ٢٣٩
(ب) المبادلة ٢٤٠
٣ ـ الخطأ ٢٤٢
(أ) الخطأ غير المتعمد ٢٤٣
(ب) النصب ٢٤٥
(جـ) الإكراه والجريمة ٢٤٦
* الجزء الثانى : الأخلاق الذاتية ٢٦٢
١ ـ الغرض والمسؤولية ٢٧٣
٢ ـ النية والرفاهية (السعادة) ٢٧٦
٣ ـ الخير والضمير ٢٨٧
* الانتقال من الأخلاق الذاتية إلى الحياة الأخلاقية ٣١٨
* ملحقات ٣٢١

SS

الموضوع	أصول فلسفة الحق ـ الجزء الثانى	الصفحة

* مقدمة بقلم المترجم ٣٨٥
* نص أصول فلسفة الحق ٣٩١
* الجزء الثالث : الحياة الأخلاقية ٣٩٣
التقسيم الفرعى الأول : الأسرة ٤٠٧
أـ الزواج ٤٠٨
ب ـ ثروة الأسرة ٤١٦
جـ ـ تربية الأطفال وتفكك الأسرة ٤١٨
* الانتقال من الأسرة إلى المجتمع ٤٢٨
التقسيم الفرعى الثانى : المجتمع المدنى ٤٣١
١ ـ نظام الحاجات ٤٣٩
أـ نوع الحاجة وإشباعها (صورة نمطية للمجتمع المدنى) ٤٤٠
ب ـ نوع العمل ٤٤٣
جـ ـ رأس المال (وتقسيم الطبقات) ٤٤٤
أـ الطبقة الجوهرية (أو الزراعية) ٤٤٧
ب ـ طبقة الصناعة ٤٤٨
جـ ـ الطبقة الكلية (طبقة الخدمة المدنية) ٤٤٩
٢ ـ ممارسة العدالة (أو الهيئة القضائية) ٤٥١
أـ الحق بوصفه قانوناً ٤٥٢
ب ـ وجود القانون متعيناً ٤٦١
٣ ـ الشرطة والنقابة ٤٧٦
أـ الشرطة (أو السلطة العامة) ٤٧٦
ب ـ النقابة ٤٨٧
* التقسيم الفرعى الثالث : الدولة ٤٩٥
فكرة الدولة ٤٩٧
* أولاً : القانون الدستورى ٥٠٥

الموضوع	الصفحة

(١) الدستور (من حيث جانبه الداخلى فحسب) ٥٣٠
أ ـ التاج أو سلطة الملك ٥٣٩
ب ـ السلطة التنفيذية ٥٥٧
جـ ـ السلطة التشريعية ٥٦٤
(٢) السيادة فى مواجهة الدول الأجنبية ٥٨٦
* ثانياً : القانون الدولى ٥٩٤
* ثالثاً : تاريخ العالم ٥٩٩
(١) العالم الشرقى ٦٠٦
(٢) العالم اليونانى ٦٠٧
(٣) العالم الرومانى ٦٠٨
(٤) العالم الجرمانى ٦٠٨
* ملحقات ٦١١

* * *

SS

SS

إهـــداء

* إلى ابن مصر البسيط الذى أقبل على نشر هذا المشروع الثقافى بحماس لا حدَّ له ....

الحاج محمد مدبولى

* وإلى الأستاذ ....

إبراهيم فريح

الذى كان أول مَنْ صاغ فكرة المشروع على هذا النحو ..

* وإلى كل منْ يُسهم فى بناء صرح شامخ للثقافة الرفيعة فى مصر ... تعبيراً عن امتنانى وتقديرى

إ . ع . إ

SS

مدخل عام

منذ ما يقرب من ثلاثين عامًا ذكرتُ في كتابي « المنهج الجدلي عند هيجل »(١) أن الباحثين اختلفوا اختلافاً واسع المدى في تقديرهم لمذهب هيجل ، حتى أن وليم ولاس W . Wallace (١٨٤٤ ـ ١٨٩٧) يشبِّه اختلافهم باختلاف المفسرين في شرحهم للكتاب المقدس(٢) .

ذلك لأن الهيجلية انتشرت انتشاراً واسع المدى حتى أوشكت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة ، فبعد أن كان عدد طلابه محدوداً في الجامعات السابقة توافد عليه الطلاب بالمئات في جامعة برلين من جميع أنحاء البلاد ومن خارجها أيضاً ، ويصف لنا تلميذه المخلص روزانكرانتس مسيرة حياته بقوله : « استمع الناس من كل الطبقات إلى محاضراته ، وتوافدوا عليه من كل أنحاء ألمانيا ، ومن كل البلدان الأوربية ولاسيما بولندا ، بل كان هناك أيضاً يونانيون ، واسكندنافيون ، جلسوا عند قدميه ، وأنصتوا بخشوع لكلماته السحرية التي كان يتفوه بها وهو يقلب أوراقه فوق المنضدة وهو يسعل وينطق بصعوبة ، غير أن عمق المضمون كان ينفذ إلى العقول ، ويشع فيها حماسة صافية كل الصفاء(٣) .

وكما كان هناك أنصار متحمسون رفعوا شعاراً ضيق الأفق هو « كل منْ ليس هيجلياً فهو جاهل وأحمق ! » كان هناك معارضون أيضاً منهم شلنج ، وشلايرماخر وغيرهما ، ولكن كان أبرز المعارضين فيلسوف التشاؤم « آرثر شوبنهور » (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) الذي كان يتمنى أن يحاضر في إحدى الجامعات الكبيرة ، وأتيحت له الفرصة عام ١٨٢٣ عندما دعي لإلقاء محاضرات يعرض فيها

---

(١) « المنهج الجدلي عند هيجل » دار المعارف عام ١٩٦٨ ص ٣٦٧ .

(٢) W. Wallace : Prolegomena To The Study of Hegel's Philosophy Oxford at the Clarendon Prtss, P . i .

(٣) قارن « الهيجلية » بقلم د . إمام عبد الفتاح إمام : الموسوعة الفلسفية العربية ـ معهد الإنماء العربي بيروت عام ١٩٨٨.

فلسفته أمام طلاب الجامعة ، فتعمَّد أن يختار لإلقاء محاضراته نفس الأوقات التى كان يُلقى فيها هيجل محاضراته . وكان هيجل فى ذلك الوقت فى أوج شهرته . وكان شوبنهور على ثقة تامة بأن الطلاب سيقارنون بينه وبين هيجل ، بعين الأجيال القادمة ، فيفضلونه ويقبلون عليه ، لكنه ها هنا فقط كان متفائلاً موغلاً فى تفاؤله ، حسن الظن فى مقدرة الطلاب على تقديره ؛ ذلك لأنه وجد نفسه يلقى محاضراته أمام صفوف من المقاعد الخاوية ! فاستقال من منصبه ، وانتقم لنفسه من هيجل بالتشهير به ! كتب يقول : « أعظم قدر من الوقاحة يكمن فى نشر هذا الهراء المطبق ، إن تجميع ذلك القدر المجنون من « الخربشة » التى لا معنى لها لتشكل نسيجًا من الكلمات ، هو أمر لم نكن نسمع عنه فى السابق إلا فى المصحات العقلية ، لكنه ظهر أخيراً عند هيجل وأصبح أداة للتعمية والملل والضجر، وسوف تكون له نتيجة لا تُصَدق على الأجيال القادمة ، ومن ثم فسوف يظل مذهب هيجل النُصب التذكارى الدائم لغباء الألمان »(١) ، ظهر هذا الإتجاه النقدى عند فلاسفة آخرين فى القرن العشرين ، ابتداء من « برتراند راسل » الذى يرى أن كل نظريات هيجل فاسدة إلى « كارل بوبر » الذى لا يرى فيها « سوى نفايات غامضة وطنانة ! » .

ومع ذلك كله فقد بلغ تأثير هيجل فى العالم الحديث حداً لم يبلغه مفكر آخر، فتصور ماركس لجدل التاريخ ، وتحليله للنظام الرأسمالى مدين لهيجل بدين ثقيل ، كما أن وجودية كيركجور قد تطورت كرد فعل لفلسفة هيجل(٢) وأعمال كثيرة للاهوتيين البروتستانت من أمثال كارل بارث K. Barth (١٨٨٦ـ ١٩٦٨) و بونهوفر ديترش Dietrieh Bonhoeffer (١٩٠٦ ـ ١٩٤٥) الذى أعدمه النازى، وقل مثل ذلك فى المُنظّرين لعلم الجمال من أمثال تيودر أدورنو T. Adorno

---

(١) A. Schopenhauer : The World as Will and Representation- Vol. I, P. xxIv, 429 .

(٢) قارن كتابنا « كيركجور : رائد الوجودية » ، وكذلك دراسة بعنوان « كيركجور فى قبضة هيجل » فى كتابنا « دراسات هيجلية » .

(١٩٠٣ ـ ١٩٦٩) الذين لا يمكن أن نتصور وجودهم من دون خلفية أفكار هيجل ، وكذلك برجماتية جون ديوى J. Dewey (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) والهرمينوطيقا التى أسهم فيها وليم دلتاى W. Dilthy (١٨٣٣ ـ ١٩١١) ومارتن هيدجر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) وهانز جادمر H. Gadamar (١٩٠٠) إلى التفكيكية Deconstruction عند جاك دريدا J. Derrida (١٩٣٠ ـ) .

والواقع أن الاهتمام الحديث كله بالفهم التاريخى قد تأثر بهيجل تأثراً عميقاً ، بل حتى الفلسفة التحليلية فى القرن العشرين التى انتقدت هيجل انتقاداً قاسياً لأكثر من ستين سنة ، هى فى الواقع من نسله بطريق غير مباشر ، ما دام اثنين من مؤسسيها « راسل » (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) و « مور » (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨) كانا فى بداية حياتهما هيجليين ، ومتأثرين بأفكار هيجل ، وظلا لسنوات ينتقدان ما اعتبراه أخطاء هيجلية فى تفكيرهما المبكر . ولو أننا تتبعنا الطريقة غير المألوفة التى ينتشر بها فكر هيجل فى الحياة العقلية الحديثة لكان من الصواب أن نقول : إنه ليس ثمة مَنْ يسعى جاداً لفهم العالم الحديث ويستطيع أن يتجنب التعامل مع هيجل ومصطلحاته ! »(١) .

لكنى كنت أعتقد أن ذلك كله كان تاريخاً ، وأن اهتمامنا بالهيجلية لما فيها من أفكار عميقة ، إنما ينبع من أفكار فلسفية خالصة ، حتى كانت زيارتى الأخيرة لجامعة أكسفورد التى استمرت أربعة أشهر(٢) وقفتُ فيها على أمور طريفة لم تكن كلها جديدة ، وإنما الجديد ما سمعته عن « الصحوة الهيجلية ! » والأكثر طرافة أن البعض يرجع هذه الصحوة ، أو هذه الحركة فى حقل الدراسات الهيجلية إلى سقوط « الاتحاد السوفيتى » وقد كان الأقرب إلى العقل أن يؤى ذلك السقوط إلى النفور من الهيجلية التى كانت السلف المباشر للماركسية ! لكن قيل إنه ربما كان كتاب « فوكوياما F. Fukuyama » الشهير نهاية التاريخ The End of

---

(١) Stephen Hougate ; Freedom, Truth and History : An Introductim To Hegel's Philosophy Routledge, 1991, P. 2-3 .

(٢) فى صيف عام ١٩٩٤ وحتى بداية العام الدراسى .

History الذى يتضمن رأياً مفاده أن هيجل - بناء على منطقه الجدلى ، وفكرة جدل السيد والعبد - قد تنبأ بطريق غير مباشر ، بسقوط الاتحاد السوفيتى ! وسوف نتوقف بعد قليل عند « فوكوياما » وكتابه ، لكن علينا الآن أن نعرض فى كلمة موجزة للصحوة الهيجلية ، فيما قبل ظهور كتابه « نهاية التاريخ » عام ١٩٩٣ .

فى عام ١٩٧٦ ظهرت سلسلة فلسفية جديدة عن جامعة سسكسSussex University تحت عنوان « الفلسفة الآن » Philosphy NoW أشرف عليها برفيسور « روى إدجلى .. Roy Edgley » أستاذ الفلسفة فى هذه الجامعة - وكان الكتاب الأول فى هذه السلسلة التى تعالج الفلسفة فى الوقت الحاضر ، عبارة عن دراسة فلسفية لظاهريات الروح لهيجل بقلم ريتشارد نورمان Richard Norman بعنوان « ظاهريات هيجل : مدخل فلسفى Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction » .

لقد قدَّم المشرف « روى ادجلى » للكتاب - والسلسلة عموماً - بعرض عن أحوال الفلسفة الأنجلو سكسونية منذ الحرب العالمية الثانية ، وكيف سيطرت مناهج التحليل اللغوى على حقل الدراسات الفلسفية ، وإنْ كانت الحركة التحليلية بدأت من أوائل هذا القرن ، وهو يرى أن هذه الحركة حصرت نفسها فى نظريات معينة حول طبيعة الفلسفة ومجالها ، ومع ذلك فقد انتشرت ، بل احتكرت وسيطرت على الجامعات ، والمؤسسات الاجتماعية ، والأنشطة الثقافية ، ولكن على الرغم من اتساع هذه الحركة من حيث عدد المساهمين فيها ، فقد كان الملفت للنظر ما تميزت به من ضيق الأفق ، ومحدودية فى المجال . وفى الوقت الذى كان فيه القرن العشرون يتخبط من أزمة إلى أزمة ، فإن الفلسفة التحليلية فى العالم الأنجلو سكسونى راحت تتضاءل إلى أن حصرت نفسها فى حقل اختصاص أكاديمى متواضع ، فعزلت نفسها عن الموضوعات الهامة ، كما ابتعدت عن المشكلات العملية التى يواجهها المجتمع الإنسانى ، بل حتى عن الفكر المعاصر فى القارة الأوربية !

ويقول « إدجلى » فى نهاية مقدمته إن الكتب التى ظهرت فى هذه السلسلة ترتبط بخيط واحد هو : السخط على هذا الموضوع ، كما يعلن أن الحركة التحليلية قد فقدت مبرر وجودها ، ولهذا فإن هذه السلسلة تبحث عن دافع أو محرك آخر يدفع الفلسفة إلى الحركة والنزول من هذا البرج العاجى إلى أرض الواقع !(١) .

وهكذا يعلن « روى إدجلى » إفلاس الفلسفة التحليلية ، والبحث عن محرك آخر للفكر الفلسفى ، وهو يجده فى الفلسفة الهيجلية ! ومعنى ذلك أن الشعور بالحاجة إلى العودة إلى الفلسفات العميقة نبع من داخل الفكر الأنجلو سكسونى نفسه : « أنا لا أشارك بعض الشُرّاحَ والمفسرين قولهم : « إنّ المركب الهيجلى قد تحطم تحطيماً يجاوز كل إمكان لعلاجه » ، ففى رأيى أن هيجل ما زال هو المحاولة الفلسفية القابلة للحياة والنمو والتى تشمل أموراً بالغة الأهمية يمكن أن تسهم بها المناقشات الحالية حول : النسبية التاريخية ، والفقر ، والاغتراب الاجتماعى ، وطبيعة الحرية ، والقانون ، والشرعية السياسية ، ومسار التاريخ ، ومستقبل الفن، وطابع الإيمان ... إلخ(٢) وهذا يفسر لنا لماذا نجد أنه فى الثلاثين سنة الأخيرة كان هناك إحياء لهيجل أدى إلى نشر عدد كبير من الدراسات الممتازة عن مؤلفاته ، وإن كان معظمها على مستوى المتخصصين(٣) كما أُعيدت ترجمة المؤلفات الهيجلية التى ظهرت من قبل ، ونشر بعضها مع مراجعة جديدة وتصدير جديد ، حتى ما يسمى « بالجانب الميت » فى فلسفة هيجل ، وأعنى به

---

(١) Hegel's Phenomenology : A Philosophical Introductin Sussex University, 1970, P.6 .

(٢) Tom Rockmore : Before and After Hegel : A Histoical Introduction To Hegel's Thought' P. X.

(٣) Ibid .

فلسفة الطبيعة(١) ولهذا فقد قيل بحق : إنَّ ما صَدَرَ عن هيجل فى الثلاثين سنة الأخيرة فى العالم الأنجلوسكسونى ، يزيد كثيراً عما صدر عنه فى مائة وخمسين سنة انقضت منذ وفاته ١٨٣١ .

(١) ترجمها ا.ف. ميللر A. V. Miller وقدّم لها فيندلى J. N. Findlay عام ١٩٧٠ ونشرتها جامعة اكسفورد ، وهو نفسه الذى أعاد ترجمة « علم المنطق » ، كما أعاد ترجمة « ظاهريات الروح » عام ١٩٧٠ وأعاد ت. م. نوكس T. M. Knox ترجمة « محاضرات فى علم الجمال » عام ١٩٧٥ ونشرتها جامعة اكسفورد أيضاً . كذلك أشرف « ميللر » على إعادة نشر « موسوعة العلوم الفلسفية » ـ مع مقدمة جديدة ـ التى سبق أن ترجمها وليم ولاس فى نهاية القرن الماضى ـ فنشر المنطق ، وقدّم له فيندلى أيضاً عام ١٩٧٤ ، ونشر « فلسفة الروح » وترجم ملحقات إضافية عام ١٩٧١ وصدرت عن جامعة اكسفورد أيضاً . كما صدر مجلد ضخم يضم رسائل هيجل ترجمة بطللر C. Butler وك . سيلر C. Seiler مع شروح وتعليقات ، صدر عن جامعة إنديانا عام ١٩٨٤ . وصدرت ثلاث مقالات كتبها هيجل فيما بين ١٧٩٣ إلى ١٧٩٥ وهى « مقال توبنجن ، وشذرة برن ، وحياة يسوع » ترجمها بطرس فوس P. Fuss وصدرت عن جامعة نوتردام Notre Dame عام ١٩٨٤ . بل إن بعض كتب هيجل تُرجمت حديثاً مرتين مثل « الفرق بين فلسفتى فشته وشلنج » فقد ترجمه « جير بول سيربر » مع دراسة طويلة عن تطور هيجل الروحى تكاد تزيد عن الكتاب المترجم ' كما ترجمه أيضاً هـ . س. هاريس H. S. Harris الفيلسوف الهيجلى الكبير الذى كتب مجلدين ضخمين عن تطور هيجل الروحى يقتربان من الفين من الصفحات : الأول عنوانه « تطور هيجل : نحو ضوء النهار " H. S. Harris : Hegel"s Development : Towards The Sunlight 1770 - 1801 " وقد صدر عن جامعة اكسفورد عام ١٩٧٢ .

أما الثانى فعنوانه « تطور هيجل : افكار الليل Hegel's Development : Night Thoughts 1800 - 1806 » وقد اصدرته جامعة اكسفورد أيضًا عام ١٩٨٣ ـ وهكذا بدأت جامعة اكسفورد تجدد تيارها المثالى فى القرن العشرين ، إذ المعروف أنها كانت معقل الهيجلية الجديدة فى القرن التاسع عشر ـ ويعمل بها الآن الفيلسوف الهيجلى ميشيل انوود M. Inwood.. الأستاذ بكلية ترنتى Trinty College صاحب الكتاب الضخم عن هيجل (حوالى ٧٠٠ صفحة) وصاحب الدراسات الهيجلية الكثيرة ، والذى أصدر هذا العام « معجم مصطلحات هيجل » أصدرته أيضًا جامعة اكسفورد . ولو اننا واصلنا الحديث عما صدر عن هيجل لاحتجنا إلى صفحات طويلة .

وإذا كنا ركـزنا الحـديث عـن « الصـحـوة الهـيـجليـة » ـ فى العـالـم الأنجلو
ـكسـونى ـ فذلك يرجع إلى عاملين :

الأول :

أن القارة الأوربية لم تشهد هذا الانحسار الكبير للهيجلية ، بل إننا نجد فرنسا
ـثلاً تعيش الفلسفة الوجـوية التى تعمل على أرض هيجلية من كيركجـور حتى
ـارتـر . كمـا أن المؤلـفـات الهـيـجلية تـرجـمت فـيـهـا منذ فـتـرة مـبكرة ، بل إن
ـراسـلات هيـجـل مع مـفكرى وفـلاسـفـة عـصـره تُرجـمت بدقـة فـى مـجلدين
ـبيرين ، قبل أن تظهر الترجمة الإنجليزية لرسائل هيجل بوقت طويل .

الثانى :

أن العـالـم الأنجلوسكسـونى عـرف هيـجـل ، ورفـضـه ، من خـلال الهـيـجلية
ـجـديدة التى سـادت فى نهـاية القـرن التـاسـع عـشـر ، فكـر هذا العالـم ـ ولا سيـمـا
ـذاهـب الكبـرى مـثـل : مـذهـب ف ـ هـ . بـرادلى F. H. Bradley (١٨٤٦ ـ
١٩٢ـ) أعظم فلاسـفة عصـره ، ومذهـب صـديقـه « برنارد بوزانكيت » (١٨٤٨ ـ
١٩٢ـ) B. Bosanquet ... إلخ ، فكان هيـجل أقرب إلى الفـيلسـوف الميتـافيـزيقى
ـتعالى ، الذاتى فى نظرية المعرفة ،العقلانى المهووس ... إلخ[1] ، ومن هنا توارت
ـهيجلية تمامـًا ، ثم أُعيد اكتشـافها فى النصـف الثانى من هذا القرن ، عندما لفت
ـ ـ . ن . فـيندلى J. N. Findlay ... (١٩٠٣ ـ ١٩٨٧) الأنظار بـقـوة إلى إمـكان
ـطوير الفلسـفة التحليلية نفسـها بواسطة مـفاتيح هيـجلية[2] ، وكـان ذلك حين
ـكتب عن " جدارة " المذهب الهـيـجلى » فى خـمـسـينات هـذا الـقـرن » (١٩٥٥ ـ

---

١) Lucia M. Palmer : " On Hegel's Platonism " in Hegel and History of Philosophy . Proceedings of the 1972 : Hegel Sociey of America .

٢) Richard Bernstein : Praxis and Action (Philadelphia) 1971, P 24, N 21 .

١٩٥٦) فضلاً عن كتابه المعروف « هيجل : إعادة النظر.. Hegel : A Re - Examination » الذى صدر عن دار George Allen عام ١٩٥٨ (١) .

وفى عام ١٩٩٢ كتب « توم روكمور Tom Rockmore » الأستاذ بجامعة كليفورنيا كتاباً بالفرنسية أولاً ، ثم بالإنجليزية فى العام التالى ١٩٩٣ (أى نفس العام الذى صدر فيه كتاب فوكوياما)(٢) يقول فى بدايته : « نظراً للمناقشات الكثيرة الدائرة الآن حول « فلسفة هيجل » فقد رأيتُ تبسيط النظرية الهيجلية للطلاب أولاً ، وللمثقف العادى عموماً ، وليس للمتخصصين » . وهو يقول بصدد هذه المناقشات : « لقد أصبح حقل الدراسات الهيجلية الآن دائب الحركة » ففى ألمانيا هناك على الأقل ثلاث جمعيات فلسفية لهيجل ، فضلاً عن مجلة هامة متخصصة فى الفكر الهيجلى ، أما الدراسات الهيجلية فى الولايات المتحدة فهى نشطة، وفى تطور سريع ومستمر ، فهناك جمعية أمريكية لهيجل Hegel's Society of America يلتقى أعضاؤها بشكل منتظم .. »(٣) وكاتب هذه السطور

---

(١) كتبت عنه مجلة « بومة منيرفا » - هى المجلة الهيجلية التى تصدرها جمعية هيجل الأمريكية - تأبيناً قيِّمًا فى عددها رقم ٢ من المجلد ١٩ ، الصادر فى ربيع ١٩٨٨ . كما كتبت فى نفس العدد تأبيناً آخر لهيجل هو « جورج أرمسترنج كيلى George Armstrog Kelly (١٨٣٢ - ١٩٨٧) الذى مات فجاةً فى العام نفسه - وهو معروف بكتابين عن هيجل : الأول عنوانه « المثالية ، والسياسة ، والتاريخ : مصادر الفكر الهيجلى » : Idealism, Politics, and History : Sources of Hegelian Thought Cambridge 1969 والثانى عنوانه « انسحاب هيجل من اليوسس : دراسات فى الفكر السياسى » " Hegel's Retreat From Eleusis : Studies in Political Thought " Princeton, P. U. P. 1978 .

(٢) نُشر بالفرنسية عام ١٩٩٢ بعنوان « جورج فلهلم فردرش هيجل : القبل والبعد » . عند الناشر Editions Criterion فى باريس ، ثم بعنوان « ما قبل هيجل وما بعده : مدخل تاريخى لفكر هيجل ..

- Before and After Hegel : A Hhistorical Introduction to Hegel's Thought' University of California Press

(٣) Tom Rockmore : Before and After Hegel " P. X.

عضو فى هذه الجمعية من خارج الولايات المتحدة منذ عام ١٩٨٨(١) .

فما الذى دفع « ركمور » إلى محاولة تبسيط هيجل ليجعله شعبياً .. ؟ أهو كتاب فوكوياما .. ؟ وما هى فكرة هذا الكتاب التى جعلت بعض الباحثين يردون الصحوة الهيجلية إليه .. ؟

فى صيف عام ١٩٨٩ كتب المفكر السياسى « فرنسيس فوكوياما F. Fukuyama » اليابانى الأصل ، الأمريكى الجنسية ، والذى شغل مناصب رفيعة فى الإدارة الأمريكية ـ ويبدو أنه كان يتطلع إلى أن يصبح « كيسنجر » آخر فى هذه الإدارة ! ـ كتب مقالاً فى مجلة « ناشونال انترست National Interest » بعنوان « نهاية التاريخ » ثم طوّر المقال بعد ذلك فى كتاب كبير صدر عام ١٩٩٣ يحمل نفس العنوان ، ذهب فيه إلى أن إجماعاً ملحوظاً قد ظهر فى السنوات القليلة الماضية فى جميع أنحاء العالم حول شرعية الديمقراطية الليبرالية كنظام للحكم بعد أن لحقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة وآخرها النظام الشيوعى ، وأضاف أن هذه الديمقراطية قد « تشكل نقطة النهاية فى النظام الأيديولوجى للإنسان » ، فتكون بذلك « الصورة النهائية لنظام الحكم البشرى » ، وبالتالى فهى تمثل « نهاية التاريخ » أى أنه من غير المستطاع أن نجد ما هو أفضل من الديمقراطية الليبرالية مثلاً أعلى(٢) .

ويعتقد « فوكوياما » أننا فى نهاية القرن العشرين نشهد سقوط الأنظمة الدكتاتورية :

(أ) الدكتاتورية السلطوية العسكرية اليمينية .

---

(١) انظر العدد الثانى من المجلد التاسع عشر من مجلة بومة منيرفا ... The Owl of Minerva التى تصدرها هذه الجمعية ص ٢٤٢ .

(٢) Francis Fukuyama : " The End of History and The Last Man " The Free Press P. xxi

وانظر الترجمة العربية « نهاية التاريخ وخاتم البشر » ترجمة حسين أحمد أمين مركز الأهرام عام ١٩٩٣ ص ١٢ ـ ١٣ .

(ب) والدكتاتورية الشمولية الشيوعية اليسارية : فهى تفسح الطريق فى جميع الحالات أمام الديمقراطية الليبرالية المستقرة التى أصبحت المطمع السياسى الواضح الوحيد فى مختلف المناطق والثقافات فى كوكبنا هذا .

لكن ما علاقة هيجل بالانتصارات الديمقراطية وهزيمة الشيوعية التى أعلنها سقوط الاتحاد السوفيتى ودول أوربا الشرقية ؟ ! ها هنا يعرض « فوكوياما » لنظرية هيجل فى « جدل السيد والعبد » ونهاية التاريخ ، فالإنسان عند هيجل يشترك مع الحيوان فى حاجات طبيعية أساسية معينة ، كالحاجة إلى الطعام والنوم ، والمأوى ، ثم فوق ذلك كله المحافظة على حياته ، وهو إلى هذا الحد جزء من الطبيعة . غير أن الإنسان عند هيجل يختلف عن الحيوان اختلافاً جوهرياً من حيث إنه لا يشتهى أشياءً ملموسة فحسب كشريحة لحم ، أو سترة من الفراء تحميه من البرد ، أو مأوى يعيش فيه ، وإنما يشتهى أشياءً غير مادية تماماً ، إنه يرغب ويتطلع إلى « رغبة » الآخرين ، أنه يريد منهم الاعتراف به وتقديره ، إنه يريد أساساً أن يعترف به الغير « كائناً بشرياً » موجوداً له قدره وكرامته ، فالإنسان على خلاف الحيوان ، لا يقتصر فى سلوكه على المحافظة على بقائه ، بل أن فى وسعه أن يقبل التضحية بحياته من أجل العمل على صيانة « معناها » إنه على استعداد للمخاطرة بحياته فى صراع من أجل « المنزلة المجردة » . وهو وحده القادر على التغلب على أكثر غرائزه الاساسية حيوانية ، وأهمها غريزة حب البقاء ، فى سبيل مبادئ وأهداف أرقى وأكثر تجريداً ، ويذهب هيجل إلى أن الرغبة فى نيل الاعتراف والتقدير Recognition هى محرك التاريخ فهى التى تدفع البشر إلى الدخول فى عراك حتى الموت يسعى فيه كل فرد لنيل اعتراف الآخر بآدميته ، فإن حدث وأدى الخوف الطبيعى من الموت بأحد المتصارعين إلى الخضوع والأذعان ، نشأت علاقة السيد والعبد ، فالمخاطرة فى هذه المعركة الدموية منذ فجر التاريخ ليست مخاطرة بالطعام والمأوى ، أو الإحساس بالأمن ، بل هى مخاطرة من أجل المنزلة أو التقدير المحض . وحيث إن الهدف من المعركة لا تحدده اعتبارات بيولوجية فإن هيجل يرى فيها أول بوادر الحرية الإنسانية .

ولقد كانت نتيجة هذه المعركة تقسيم المجتمع الإنسانى إلى طبقة من السادة على استعداد للمخاطرة بحياتهم ، وطبقة من العبيد استسلموا لمشاعر الخوف الطبيعى من الموت ، غير أن العلاقة بين الساة والعبيد ، وهى التى اتخذت أشكالاً متنوعة كثيرة فى كافة المجتمعات ـ فشلت فى نهاية الأمر فى إشباع الرغبة فى نيل الاعتراف والتقدير لدى السادة والعبيد على حد سواء . فالعبد لم يكن معترفا به بوصفه إنساناً على أى نحو ، كما أن الاعتراف الذى كان يحظى به السيد كان ناقصاً أيضاً ، وهذا الشعور بعدم الرضا عند الطرفين كشف عن « تناقض » تولدت عنه مراحل جيدة من التاريخ . وفى رأى هيجل أن « التناقض » المتأصل فى العلاقة بين الساة والعبيد أمكن التغلب عليه فى نهاية المطاف نتيجة الثورة الفرنسية التى جعلت عبيد الماضى سادة أنفسهم ، ورسخت مبادئ السيادة الشعبية ، وسيادة القانون ، وحل محل الاعتراف غير المتكافئ فى العلاقة بين السيد والعبد ، اعتراف شامل متبادل بحيث أضحى كل مواطن على استعداد للإعتراف بكرامة وإنسانية كل مواطن آخر ، وأصبحت الدولة بدورها تعترف بهذهالكرامة من خلال كفالة الحقوق ، وهكذا يؤكد هيجل أن التاريخ قد وصل إلى نهايته بهذا الاعتراف الذى يرضى البشر وهو اعتراف بقدرهم وكرامتهم ومنزلتهم ، فالناس لديهم اعتداد بقيمهم الذاتية ، وهو اعتداد يدفعهم إلى المطالبة بحكومات ديمقراطية تعاملهم معاملة الراشدين لا معاملة الأطفال ، تعترف باستقلالهم أفراداً أحراراً ، وقد تغلبت الديمقراطية الليبرالية على الشيوعية فى زماننا هذا بسبب أن الأخيرة لا توفر للناس الاقرار بقدرهم مهما يكن لها من امتيازات مادية(١) .

باختصار شديد : تفسير « فوكوياما » لانتصار الديمقراطية وتدعيمها لنفسها على أساس من فهم هيجل لأهمية الرغبة فى التقدير باعتبارها محركاً للتاريخ يتيح إعادة تفسير الكثير من الظواهر كالثقافة ، والدين ، والعمل ... إلخ .

---

(١) المرجع السابق .

ومن هنا كانت الديمقراطية هى النظام السياسى الذى ينتهى عنده تاريخ الصراع من أجل البحث عن كرامة الإنسان ، ولما كان الكتاب قد أحدث ضجة كبرى فى الولايات المتحدة وخارجها ولا سيما بعد التطورات الدرامية التى شهدها الاتحاد السوفيتى وبلدان أوربا الشرقية ، فقد أدى ذلك إلى ما يسمى بالصحوة الهيجلية !

وفى ظنى أن هذا التفسير يتضمن الكثير من المبالغة ، لأنه إذا صحّ وكان كتاب « فوكوياما » قد جعل رجل الشارع يتساءل منْ هيجل ؟ وما هى فكرته عن نهاية التاريخ ؟ وكيف تنبأ بسقوط الاتحاد السوفيتى الذى لم يمكّن الإنسان من نيل الاعتراف بالتقدير والكرامة ... الخ ؟! فإن ذلك لا يفسر الحركة النشطة التى يشهدها حقل الدراسات الهيجلية فى العالم الأنجلوسكسونى ، والأرجح أن نقول مع « روى إدجلى » إن الفلسفة التحليلية قد أدت دورها ، وفقدت مبرر وجودها ، وعاد الفكر الفلسفى يبحث من جيد عن منابع جديدة وعميقة تغذيه وتدفعه إلى الحركة بعد الركود ، ولا يعنى ذلك إحياء الهيجلية كما كان يقول بها صاحبها ، وإنما يعنى ترجمة الأصول وشرحها وتأويلها ، لأن ذلك سوف يؤدى فى النهاية إلى استخلاص فلسفة جديدة تساعد على حل مشكلات الإنسان المتجددة . ومن هذا المنطلق كان نشرنا لأعمال هيجل فضلاً عن الدراسات التى كُتبت عنه ، على أمل أن تساعدنا أولاً : فى الاهتداء إلى النظام الديمقراطى الذى يعترف بآدميتنا ، وثانياً : فى بلورة فلسفة خاصة بنا .

أما لماذا جمعنا هذه الأعمال فى مجلدات بدلاً من نشرها فرادى ، كما كانت فى السابق ، فالسبب فى الواقع هو كثرة الشكوى من عدم العثور على هذا الكتاب أو ذاك ، فالجزء الأول قد نفد ، ولا يوجد سوى الجزء الثانى أو العكس . ولقد زارنى منذ عامين زميل فى جامعة موريتانيا وشكا لى مرّ الشكوى من انقطاع سلسلة المكتبة الهيجلية عنهم ، مع أنهم يعولون عليها كثيراً ، وراح يتساءل عن أجزاء معينة ، ولماذا لا يعاد طبعها ؟! إلخ إلخ .. مما جعلنى أفكر فى جمعها فى مجلدات على النحو الذى يراه القارئ بين يديه الآن.

وسوف تنقسم هذه المجلدات إلى قسمين كبيرين :

القسم الأول : يشمل أعمال هيجل الكاملة : وهى عدة مجلدات ..

يتضمن المجلد الأول :

« أصول فلسفة الحق جـ ١ » و « أصول فلسفة الحق جـ ٢ ».

ثم يليه المجلد الثانى : ويشمل :

« موسوعة العلوم الفلسفية جـ ١ »

و « موسوعة العلوم الفلسفية جـ ٢ » .. وهكذا .

أما القسم الثانى : فهو يشمل الدراسات فى عدة مجلدات أيضاً :

المجلد الأول : ويشمل « المنهج الجدلى عند هيجل » ، و « دراسات هيجلية » و « دراسات فى الفلسفة السياسية » .

والمجلد الثانى : ويشمل « فلسفة هيجل جـ ١ و جـ ٢ » و « هيجل والديمقراطية » .

أما المجلد الثالث : فيشمل « تطور الجدل بعد هيجل » فى ثلاثة أجزاء (جدل الفكر ـ جدل الطبيعة ـ جدل الإنسان) .

وفى نيتنا ـ إن شاء الله ـ أن نُصدر ...

من حيث الترجمة . أجزاء جديدة من « ظاهريات الروح » ومن « تاريخ الفلسفة » .

أما من حيث التأليف فسوف نكتب عن الهيجلية وتطورها ، ولا سيما الهيجلية الجديدة فى إنجلترا وأمريكا ، ثم نصدر معجماً للمصطلحات الهيجلية ... إلخ .

وهى آمال نتمنى من الله أن يساعدنا على تحقيقها فى المستقبل القريب حتى نؤدى للمكتبة العربية خدمة نظنها هامة ...

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد .

الكويت فى مايو ١٩٩٥ **إمام عبد الفتاح إمام**

مقدمة الترجمة العربية

SS

انشغل هيجل بالسياسة منذ حياته المبكرة ، فكان أول عمل دفع به إلى النشر كتاباً سياسيًا هو ترجمة ألمانية لكُتَيِّب نشره محامٍ شاب فى باريس عام ١٧٩٣ ، يحلل فيه الأوضاع السياسية المتردية فى بلاده (الأراضى المنخفضة) التى كانت تئن تحت الحكم الرجعى فى برن عاصمة الاتحاد السويسرى (*) . كما أن آخر ما كتب كان مقالاً فى إحدى الصحف يعرض فيه رأيه فى المناقشات الدائرة حول مشروع الإصلاح النيابى فى إنجلترا .

وفيما بين البداية والنهاية ظل اهتمام هيجل بالسياسة وفلسفتها مستمراً طوال حياته ، حتى ذهب البعض إلى القول بأنه كانت فى حياة هيجل منذ بدايتها رغبة جامحة للتأثير فى الحياة السياسية والاهتمام السياسى العملى (**) ، فى حين ذهب آخرون إلى أنه ثارت فى نفسه تطلعات كثيرة : « فقد كان يحلم أن يصبح مكيافللى عصره » (***) .

ولاشك أن هناك عوامل كثيرة دفعت بهيجل إلى هذا الاهتمام بالسياسة منها: أسرته ، وتربيته ، وثقافته ... إلخ ، لكن أهمها جميعاً أحداث العصر الذى عاش فيه ، وما شاهده من تغيرات سياسية سريعة وهائلة ؛ فقد سيطرت الثورة الفرنسية إبّان سنوات تكوينه وامتدت إلى ما بعد نضجه ، فقد كان فى التاسعة عشر عند سقوط الباستيل ، وفى الخامسة والأربعين عندما وقعت معركة واترلو ومات بعد عام واحد من ثورة يوليو !

وهكذا كان شاهد عيان على تقويض النظام السياسى القديم ، وقيام أنظمة جديدة ، وعلى اجتياح جيوش نابليون لأوربا التى راحت تهدم وتغير وتعيد

(*) راجع تحليلنا لهذا الكتاب فى مجلة الشورى تحت عنوان : « هيجل والرجعية السياسية فى برن » .

(**) Z. A. Pelczynski: An Introductory Essay to Hegel's Political Writings, OXFORD UNIVERSITY Press 1964: P. 7.

(***) أرنست كاسيرر : « الدولة والأسطورة » ص ١٦٩ ترجمة . أحمد حمدى محمود ، الهيئة المصرية عام ١٩٧٥ م .

تشكيل خريطة أوربا السياسية ، فليس بدعًا ، إذنْ ، أن نجد فيلسوفنا يولى اهتماماً بالغاً بالسياسة بحيث تكون الموضوع الأول الذى يكتب فيه أول ما يكتب ، وآخر موضوع يدلى فيه برأى قبل وفاته !

ولم يكتفِ هيجل بمراقبته للأحداث وتحليلها ، لكنه راح يبحث عن الجذور الفلسفية للسياسة . فحاضر فى هذا الموضوع فى جامعة يينا ، ثم فى جامعة هايدلبرج ، وأخيراً فى جامعة برلين ، حيث ألف كتابه « أصول فلسفة الحق » ليكون مرشداً لطُلابه فى هذه الجامعة ، وليعرض فيه فى شئ من التفصيل ما سبق أن عرضه بإيجاز فى « موسوعة العلوم الفلسفية » التى كانت بدورها ثمرة لتدريسه فى جامعة هايدلبرج ١٨١٧ .

ولقد كتب هيجل الكثير من المقالات والدراسات السياسية فى فترة مبكرة من حياته(*) ، لكن يظل أهم ما كتب فى موضوع الفلسفة السياسية هو بلا نزاع كتابه الذى نقدمه اليوم « أصول فلسفة الحق » أو : موجز لعلم السياسة والقانون الدولى .

فما هى الخطوط العريضة لهذا الكتاب ؟!

(*) ترجمها ت . م . نوكس T. M. Knox تحت عنوان : « كتابات هيجل السياسية » وقدّم لها بلزنسكى بدراسة طويلة ، ونشرت فى اكسفورد عام ١٩٦٩ م .

دراسة لفلسفة الحق

لئن كان كتاب هيجل « فلسفة الحق »[1] آخر كتاب أصدره فى حياته ، فإنه من أكثر كتبه إثارة للجدل والخلاف والمناقشات ، بل وللهجوم العنيف فى كثير من الأحيان ، فهو على حد تعبير بوزانكيت B.Bosanquet : « كتاب ربما يكون قد أُسيئ فهمه أكثر بكثير مما أُسيئ فهم أى كتاب آخر من كتب الفلاسفة السياسيين العظام ، إذا استثنينا جمهورية أفلاطون ... »[2] .

ولقد بدأ الهجوم يُوَجَّه إلى هذا الكتاب منذ صدوره ، ولا يزال قائمًا حتى يومنا هذا ، من فريز (الذى خلفه هيجل أستاذًا للفلسفة فى هايدلبرج) والذى وصف الكتاب بأنه « ترعرع لا فى حديقة العلم وإنما فى قمامة الذل والخنوع ... »[3] ، حتى كارل بوبر الذى وصفه بأنه كان يستهدف « خدمة سيده فردريك فلهلم ملك بروسيا .. »[4] ، ويشير بوزانكيت إلى عاملين تسببا أكثر من غيرهما فى سوء الفهم الذى تعرّض له هذا الكتاب :

---

(١) يُترجم هذا الكتاب أحيانًا بـ « فلسفة القانون » لكنى أعتقد أن ترجمة كلمة Recht الألمانية بالحق أقرب إلى المعنى الهيجلى لأن ما يدرسه هيجل تحت هذه الكلمة أوسع مما يُفهم عادةً من كلمة القانون.

يقول هيجل فى هذا المعنى « حين نتحدث عن الحق فى هذا الكتاب فإننا لا نعنى به فحسب ما يُفهم عادةً من هذه الكلمة . أعنى القانون المدنى ، لكنا نعنى به أيضًا : الأخلاقية (أو الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير) ، والحياة الأخلاقية (أو الأخلاق الاجتماعية) ، وتاريخ العالم ، فهى كلها تندرج ضمن الموضوع الذى نبحثه ، إضافة للفقرة رقم ٣٣ (انظر ترجمة نوكس ص ٢٢٣) .

(٢) B. Bosanquet:" The Philosopical Theory of The State " . P. 229 (London, Macmillan. 1958) .

(٣) Ibid. P . 231 .

(٤) K. Popper: " The Open Society and its Enemies " , P. 30 (Vol. 1)

أحدهما : الظروف السياسية المضطربة التى سادت ألمانيا وقت ظهور الكتاب مما جعله عرضه لسوء التأويل .

والعامل الثانى : « صعوبة الحقيقة التى تلازم أى تحليل فلسفى للمجتمع »(١) .

وسوف نعود إلى هذا الموضوع فى نهاية هذه الدراسة .

الروح الموضوعي

يبدأ هيجل فى أول فقرة من كتابه فلسفة الحق بتحديد موضوع هذا العلم : « موضوع هذا العلم الفلسفى هو فكرة الحق ، أعنى الفكرة الشاملة للحق مع تحققها الفعلى فى آنٍ معاً »(٢) . وإذا عرفنا أن الفكرة الشاملة هى العقل أو هى الطبيعة العقلية للشئ(٣) ، استطعنا أن نقول إن موضوع فلسفة الحق هو الفكرة العقلية عن الحق ، أو الطبيعة العقلية للحق مع تحققها فى آنٍ معًا . لكن ما المقصود بالطبيعة العقلية للحق ؟وكيف يمكن أن يكون للعقل (أو الروح) حقوق؟ علينا أن نعود القهقرى قليلاً لنقول كلمة موجزة عن فلسفة الروح عن هيجل بصفة عامة .

تنقسم فلسفة الروح عند هيجل ثلاثة أقسام هى :

الروح الذاتى .

ثم الروح الموضوعى .

وأخيراً : الروح المطلق .

---

(١) B. Bosanquet. P. 230 .

(٢) Hegel: " The Philosophy of Right " (1) 'Eng. Tran. by T. M. Knox, P. 14.

(٣) انظر فى تعريف الفكرة الشاملة كتابنا « المنهج الجدلى عن هيجل » ص ٢٢٨ وما بعدها . دار التنوير، بيروت ١٩٨٢ م .

والروح الذاتي : يدرس الروح بعد خروجها من الطبيعة مباشرةً في صورة نفس Seele ، والنفس هنا هي : « الروح في حالة نعاس » على حد تعبير هيجل ، أي أنها ملتصقة التصاقًا شديداً بالطبيعة ، وهذا هو الموضوع الذي يدرسه « علم الانثربولوجيا » ، ثم تنقسم إلى ذات وموضوع ، أعني تصبح وعياً ، وهذا هو الموضوع الذي يدرسه علم الظاهريات (بالمعنى الضيق لهذا اللفظ) ، ثم يصل الوعي إلى تمامه في العمليات العقلية العليا : كالمعرفة والتفكير والإرادة ... إلخ . وهذا هو موضوع « علم النفس » ، ولو أننا نظرنا إلى هذا القسم الأول من فلسفة الروح عند هيجل لوجدناه يدرس الجانب الداخلي عند الإنسان من أبسط صوره ، أعني : النفس الملتصقة بالجسد إلى أعلى مستوى له ، كما يتمثل في الإرادة والعمليات العقلية العليا ، أي أن هذا القسم يدرس الجوانب الروحية الذاتية في الإنسان ، وهو لهذا الروح الذاتي .

الروح الذاتي إذن : هو الروح منظوراً إليها من الداخل ، أمّا الروح الموضوعي : فهو الروح وقد خرجت من جوّانيتها وأوجدت نفسها في العالم الخارجي ، وليس المقصود بهذا العالم الخارجي عالم الطبيعة ؛ لأن هذا العالم موجود بالفعل ، لكن العالم الذي تظهر فيه الروح الموضوعي هو عالم تخلقه بنفسها لكي تصبح موضوعية . وهذا العالم هو بصفة عامة عالم المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية : كالقانون ، والأسرة ، والمجتمع ، والدولة ... إلخ . وهو لا يشمل هذه المؤسسات وحدها ، لكنه يشمل كذلك : العُرف ، والعادات والتقاليد ، والحقوق ، والواجبات والأخلاق ... إلخ . وهو ما سوف نعرض له في هذه الدراسة .

أمّا الروح المطلق : فهو مُركّب القسمين السابقين (الروح الذاتي ، والروح الموضوعي) يقع وسطاً بين الروح الذاتي والروح المطلق . ومعنى ذلك أن بداية فلسفة الحق هو نهاية الروح الذاتي ، وهذا ما يعبر عنه هيجل بقوله : « إن الفكرة الشاملة عن الحق - من حيث بدايتها الأولى - تقع خارج علم الحق ... »(١)

---

(١) Hegel: The Philosophy of Right . (2) .

صحيح أن فلسفة الحق « لها بداية معينة ، لكن هذه البداية هى نتيجة وحقيقة ما قد سبق ، فما قد سبق (فى الروح الذاتى) هو الذى يشكل عادة ما يسمى ببرهان البداية ... »(١) . وكل فلسفة أصلية لابدّ فى رأى هيجل أن تكون فلسفة نسقية تتألف من كلٍ يتطور تطوراً عضوياً ، ولقد قام هيجل بتلخيص هذا الكل فى كتابه « موسوعة العلوم الفلسفية » وهو هنا - فى فلسفة الحق - يعرض بالتفصيل لجانب واحد من جوانب هذا النسق ، وهو بوصفه جانبًا من التطور العضوى فهو أشبه ما يكون بفترة التاريخ التى تفترض سلفًا الفترات التى سبقتها ، كما أنها تحمل بذور الفترات التى تليها(٢) ، من هنا فإن الروح الموضوعى يقوم على آخر فكرة وصل إليها الروح الذاتى وهى فكرة الإرادة ، والبرهان على صحة هذه الفكرة لا يقع داخل فلسفة الحق لكنه يعتمد على تحليل العقل منظوراً إليه من الداخل كما عرضه هيجل فى الروح الذاتى ، ولهذا نراه يقول فى بداية فلسفة الحق : « نحن هنا نقدمها كشيء معطى ، ونفترض سلفاً أنه قد تمّ استنباطها ... »(٣) .

معنى ذلك أن فلسفة الحق تستند فى أساسها على تحليل العقل ، كما تمّ فى مرحلة سابقة ، وتلك نقطة هامة لأنها توضح لنا أولاً : أن الأفكار الهيجلية يتولد بعضها من بعض (على نحو ما يكشف تحليل العقل الخالص فى المنطق) ، ثم هى توضح لنا ثانيًا : أن الحقوق الأساسية للفرد وعناصر المجتمع وتكوين الدولة ... إلخ تعتمد على العقل « فالغاية العقلية للإنسان أن يحيا فى دولة ، وإذا لم تكن ثمّة دولة فإن العقل يحتم - فى الحال - تأسيس مثل هذه الدولة ... »(٤) أو بعبارة أوضح : « إن الحق ليس مشتقاً تجريبياً ، لكنه يضرب بجذوره العميقة فى طبيعة العقل نفسه ... »(٥) ، ولهذا فإن هيجل يعارض سافينى Savingy

---

(١) Ibid .

(٢) ت . م . نوكس . فى تعليقاته على ترجمة كتاب هيجل « فلسفة الحق » ص ٣٠٥ .

(٣) Hegel: The Philosophy of Right (2).

(٤) هيجل « فلسفة الحق » إضافة للفقرة رقم ٧٥ (ترجمة نوكس ص ٢٤١) .

(٥) هيجل « فلسفة الحق » إضافة للفقرة رقم ٧٥ (ترجمة نوكس ص ٢٤٢) .

ومدرسته التى ذهبت إلى أن القوانين التى توجد فى أمة من الأمم ليست إلا جزءاً من الوعى القومى لهذه الأمة ، ومن ثمّ فإن التصورات والأفكار عمّا هو حق تختلف من أمة إلى أمة ..(١) ، وهذا هو الفرق بين الدراسات التاريخية لأصل القانون والحق ، وبين الدراسات الفلسفية لهذا الموضوع ، « فالفكر الفلسفى يعمد إلى سبر أغوار الصور الخارجية لكى يكشف عن النبض الداخلى » ، على حد تعبير **هيجل** « مستهدفًا إدراك الجوهر الخالد والمباطن فيما هو موجود..»(٢) ، وتلك هى الطبيعة العقلية للحق أو فكرته الشاملة ، وهذا هو معنى العبارة الهيجلية التى بدأنا بها هذه الدراسة ، **فهيجل** لا يهتم بالأصل التاريخى ولا بالتبرير التاريخى للحق ، لكنه مَعْنى بدراسة الحق بما هو كذلك « إدراك الجوهر الخالد » الذى لا تكون القوانين فى أمة من الأمم إلاَّ صوراً جزئية له ، أو هو معنّى بدراسة الفكرة العقلية عن الحق ، وهى فكرة لا يمكن أن تظل مجردة وإلا لأصبحت ذاتية ، مع أننا فى مجال الروح الموضوعى ـ ومن ثم ـ لابدّ أن تتحقق فى العالم الخارجى فى شكل مؤسسات وتنظيمات أخلاقية ، ومنظمات اجتماعيَة ، ولهذا كان موضوع فلسفة الحق « الفكرة الشاملة عن الحق وتحقيقها العقلى فى آنٍ واحد ... » .

الروح الموضوعى إذنْ يقوم على آخر فكرة وصل إليها الروح الذاتى وهى : فكرة الإرادة الحرة ، والمؤسسات والمنظمات الاجتماعية ... إلخ هى شروط الحرية ، فأنا بوصفى محكوماً بالقانون ، أكون بالتالى محكومًا بواسطة الكلى ، أعنى الكلى الذى أسقطه أنا نفسى على العالم ، وبالتالى فأنا محكوم عن طريق نفسى « فأنا إذنْ حر » ، وهناك بالطبع كثير من القوانين التى كانت ولا تزال ظالمة وفاسدة ومثل هذه القوانين ليست نتاجًا للكلى ، وهى بالتالى مظاهر لعدم الحرية ، ومن ثمّ فالقانون الذى أملته مصالح طبقة خاصة ، أو حتى مصالح

---

(١) ت . م . نوكس فى تعليقاته على ترجمة « فلسفة الحق » ص ٣٠٧ .

(٢) هيجل « فلسفة الحق » من التصدير ص ١٠ ـ ١١ .

شخص واحد ـ كالملك مثلاً ـ هذا القانون لم يصدر عن الماهية الكلية للروح كروح، بل بالعكس إنه يتضمن الغايات الشخصية الخاصة لأفراد يعارضون الكلى، ومن ثمّ فأنا حين أطيع مثل هذه القوانين لا أحكم نفسى وإنما أقع فى العبودية(١) ، أمّا إذا تساءلنا عن المنهج الذى يسير عليه هيجل فى فلسفة الحق فإن الإجابة هى : إن هذا المنهج هو نفسه المنهج الجدلى الذى عرضه فى المنطق ، وهو هنا يفترضه على حد تعبيره(٢) ، ذلك لأن « منهج البحث الذى يسير عليه هيجل من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا فى المنطق هو السمة الأساسية التى تطبع بطابعها المذهب بأسره ، وهذا المنهج هو المنهج الجدلى الشهير »(٣) .

ويسير الروح الموضوعى ـ أو فلسفة الحق ـ فى ثلاث مراحل هى :

أولاً : مرحلة الحق المجرد أو الصورى .

ثانياً : مرحلة الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير .

ثالثاً : مرحلة الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية .

أولاً : مرحلة الحق المجرد :

قلنا إن فكرة الحق تقوم فى أساسها على فكرة الإرادة ، والارادة كلية لأنها تتخذ من نفسها موضوعاً لها ، وهى من ثمّ تحدد نفسها بنفسها ، فهى الذات والموضوع فى آنٍ واحد ، ولهذا كانت حرة لأن الحرية تعنى التحديد الذاتى ، وهى أيضاً الوعى الذاتى ، فهى ليست مجرد وعى فحسب لكنها وعى ذاتى ، ومعنى ذلك أنها ذات تعرف نفسها بوصفها ذاتاً ، وهى لأنها « أنا » فهى فرد واحد يعى نفسه ، والفرد الواحد الذى لا يعى العالم الخارجى فحسب ، لكنه يعى نفسه أيضاً

---

(١) و . ت . ستيس « فلسفة هيجل » فقرة ٥٢٣ ، انظر ترجمتنا العربية . دار التنوير بيروت ١٩٨٢ م .

(٢) انظر فلسفة الحق ص ٢ من ترجمة نوكس .

(٣) G. R. Mure: The Philosophy of Hegel, p. 165 .

هو الشخص : « وهكذا يظهر الشخص بوصفه الوجه المنطقى الأول للروح الموضوعى »(١) .

لكننا يجب ألاّ نخلط بين الوعى والشخص ، فليس كل وعى عبارة عن شخص ما ، فلا جدال مثلاً فى أن الحيوانات ـ رغم أنها واعية ـ فإنها ليست أشخاصاً ، لكنك تستطيع أن تسميها ذواتاً .

« ... والشخص يختلف اختلافًا أساسيًا عن الذات ، طالما أن « الذات » هى فحسب إمكانية الشخصية ، فكل كائن حى من أى نوع هو ذات ، أمّا الشخص فهو ليس ذاتاً فحسب لكنه ذات واعية بذاتيتها ... »(٢) ، فليس المهم وجود الوعى فحسب ، بل المهم وجود الوعى والشخص فى آنٍ واحد ، ولهذا فهو يحدد نفسه بنفسه، وهو من ثمّ لامتناه ولأنه لامتناه فهو غاية مطلقة ، فلا يمكن أن يستخدم كوسيلة لغاية أخرى ، أمّا الأشياء فهى وحدها التى يمكن أن تُعامل كوسائل لأنها ليست غاية فى ذاتها : « ذلك لأن الشئ بوصفه تخارجاً لا تكون له غاية فى ذاته ، فهو ليس لامتناه ، وليس علاقة ذاتية ، لكنه شئ خارجى ، والكائن الحى أيضًا ـ كالحيوان ـ خارجى بالنسبة لنفسه بهذه الطريقة ، وهو إلى هذا الحد يُعتبر شيئًا ... »(٣) . فالحيوانات رغم أنها واعية فإنها تُعتبر أشياءً لأنها لا تملك الوعى الذاتى ، ولا تملك الإرادة ، ولهذا فإن وجود الوعى عندها لا يجعلها غاية فى ذاتها لكنها تظل مع ذلك وسائل ، أعنى أشياء يمكن أن يستخدمها الآخرون : « أمّا الإرادة فهى وحدها اللامتناهية ، وهى وحدها المطلقة فى مقابل كل شئ آخر غيرها ، فى حين أن هذا الآخر نسبى فحسب ... »(٤) . ولهذا فإن الشخص الذى يملك هذه الإرادة يُعتبر غاية مطلقة ولا يمكن أن يستخدمه الآخرون كوسيلة ، ولا يجوز لأحد أن يعامل شخصاً ما على أنه وسيلة لغايته الخاصة فحسب ، لكنه مضطر إلى أن يعامله على أنه شخص آخر ، على أنه غاية مثله سواء بسواء .

---

(١) J. M. Baldwin: Dictionary of Philos. Vol. I. P. 456.

(٢) Hegel: The Philosophy of Right, P. 235.

(٣) The Philosophy of Right, P. 230.

(٤) Ibid.

وعلى ذلك : « فالشخصية هى أساس الحق المجرد ، ولهذا فإن الأمر المطلق هنا هو: كنْ شخصًا واحترام الآخرين بوصفهم أشخاصًا ... »(١) ، وذلك يعطينى أولاً : الحق فى أن أعاملهم كغاية لا كوسيلة ، كما يعطينى أيضاً واجباتى بالنسبة للآخرين فى أن أعاملهم بوصفهم أشخاصاً ، أعنى غايات لا وسائل ، كما يعطينى إدانة رائعة للرق والعبودية ، فالعبد : كان يُعامَل فى القانون الرومانى القديم لا كشخص بل كشئ أو وسيلة يستخدمها الآخرون فى قضاء مصالحهم الخاصة ، ويرى هيجل أن النظم القانونية قبل المسيحية ، قد انحرفت عن الحق المجرد حين وافقت على موضوعات مثل الرق والعبودية ، وسلطان الأب Potestas Patria غير المحدود ... إلخ(٢) .

ويجب علينا أن نتذكر جيداً أمثال هذه العبارة - فيما يقول فيندلى - حين نتهم هيجل بأنه كان يشرّع لدولة العبيد الإشتراكية الوطنية (النازية)(٣) .

الشخصية إذنْ هى أساس الحق المجرد ، وهذا الحق لا ينبع من أصل تاريخى أو قومى ، كلا ، ولا هو يقوم على الدين والجنس ، لكنه يقوم على طبيعة العقل نفسه ، ذلك لأن العقل فى تطوره يصل إلى مرحلة الوعى الذاتى بعد أن يترك مرحلة الحيوانية - التى نجد فيها أن الوعى محدد بموضوعه ، وهو من ثمّ متناه - فإنه يصل إلى الوعى الذاتى ، والموضوع الذى يحدد الوعى الذاتى ليس خارجيًا لكنه هو نفسه فحسب ، ومعنى أنك محدد تحديداً ذاتيًا هو أنك متناه : « ومن ثمّ كانت المعرفة فى حالة الشخصية تعنى معرفة المرء لنفسه بوصفه موضوعاً . لكنه موضوع يرتفع عن طريق الفكر إلى مستوى اللامتناهى الخالص . فهو موضوع يتحدد مع نفسه فى هوية خالصة . ولا يكون للأفراد أو الأمم شخصية

---

(١) Hegel: The Philosophy of Right, P. 37.

(٢) كانت سلطة الأب فى القانون الرومانى غير محدودة ، يقول هيجل : « فى الأزمنة القديمة كان للأب الرومانى الحق فى حرمان أطفاله من الميراث ، وفى قتلهم » . (إضافة للفقرة ١٨٠) نوكس ، وقارن أيضًا . عبد المنعم بدر : « مبادئ القانون الرومانى » ص ٢٢٢ .

(٣) J. N. Findlay : Hegel : ARe - Examination, P. 311.

حتى يبلغوا مستوى الفكر الخالص ومعرفة أنفسهم »(١) .

وتقوم حقائق الإنسان وشخصيته على لا نهائية الذات . ولهذا السبب نقول إن « الأشياء » ليس لها حقوق ، وبالتالى فهى خاضعة لإرادة الأشخاص ، والأشخاص - بماهم كذلك - لهم حق مطلق على الأشياء : فالشخص بوصفه غاية جوهرية له الحق فى أن يضع إرادته على أى شئ ، وعلى كل شئ ، ويجعله ملكه ؛ ذلك لأن الشئ ليس له غاية فى ذاته ، لكنه يستمد مصيره وروحه من إرادة الشخص ، وذلك هو الحق المطلق للملكية الذى يتمتع به الإنسان على جميع الأشياء ... »(٢) .

للإنسان ، إذنْ ، حقوق على جميع الأشياء يستمدها من كونه شخصاً ، أعنى وعيًا ذاتيًا لامتناهياً: فهو غاية فى ذاته وليس وسيلة كبقية الأشياء ، لكن قد يعترض معترض فيقول : كيف يمكن أن تكون هناك « حقوق » و « أشخاص » بدون مجتمع ؟ كيف يمكن أن نتحدث عن « الحق المطلق للملكية » دون أن تكون هناك دولة يمارس فيها الناس هذا الحق ؟ والجواب : هو أن هذه الحقوق تنشأ حين ننظر إلى الموجود البشرى نظرة تجريدية خالصة ، أعنى بوصفه شخصًا فحسب ، وليس بعد مواطناً فى دولة ، فبغض النظر عن حقوقى كمواطن فى دولة ، وكفرد اجتماعى يعيش فى مجتمع معين ، فأنا بوصفى موجوداً بشرياً أو بوصفى شخصاً فأنا لى حقوق . صحيح أن هذه الحقوق مجردة لأننا نتحدث عنها قبل أن نتحدث عن الدولة مع أنها لا يمكن أن توجد دون تنظيم اجتماعى معين ، وهذا بالضبط ما يقوله هيجل : فهذه الحقوق حقوق مجردة ، ولهذا فإن هذا القسم هو : مرحلة الحق المجردة .

وينقسم الحق المجرد - داخليًا - ثلاثة أقسام هى : ١ - الملكية ٢ - التعاقد - ٣ - الخطأ .

---

(١) Hegel: The Philosophy of Right, P. 37.

(٢) Ibid, P. 41

ها هنا نجد أمامنا ثلاث مقولات هامة هى :

المقولة الأولى : وهى تعبر عن موقف بسيط للغاية عندما ترتبط الإرادة ارتباطاً مباشراً بموضوع طبيعى بحيث تجعل من هذا الموضوع وسيلة تحقيق أغراضها . وتلك هى مقولة الملكية ، (نلاحظ أنها تعبر عن الإيجاب ، والهوية المباشرة ، أو الوحدة الأولى) .

أما المقولة الثانية : فهى نقيض الأولى حيث تشتمل صراحة على الاختلاف بين الذوات الذين يمتلكون ، كما أنها تتضمن بذور الإرادة المشتركة .. وتلك هى مقولة : العقد أو التعاقد .

أما المقولة الثالثة : فهى تعبر عن انقسام إرادة الفرد على نفسها على نحو ما يتبدّى داخل الشخصية الواحدة ، وهذا يعطينا الخطأ بدرجاته المتفاوتة من الخطأ غير المقصود إلى الجريمة ، وهذه المقولات الثلاث تشكّل حركة تقدمية تسير من المجرد إلى العينى ، وهى تغطى دائرة الحق المجرد كلها .

علينا الآن أن ندرس هذه المقولات فى شئ من التفصيل :

١ ـ الملكية :

الشخص بما هو كذلك له حق مطلق على الأشياء ، فالموضوع الذى يوجد أمامه موضوع خارجى . إنه شئ ما ؛ فهو ليس غاية ، لكنه وسيلة ؛ ولهذا فإن من حق الإنسان أن يضع يده (أو إرادته بلغة هيجل) على هذا الشئ ، وتلك هى الملكية .

وإذا تساءلنا : هل هناك أشياء « معينة » يمكن أن يملكها الإنسان ، وأشياء أخرى لا يجوز له أن يملكها ؟ كانت الإجابة : « كل شئ ممكن أن يكون ملكاً للإنسان ؛ لأن للإنسان إرادة حرة ، وبالتالى فهو مطلق . فى حين أن الأشياء التى تقابله تفتقر إلى هذه الخاصية » ، وهكذا فإن لكل إنسان الحق فى أن يجعل من إرادته شيئًا ، أو أن يجعل من الشئ إرادة له ، أو بعبارة أخرى : له الحق فى أن يحكم الشئ ، وأن يحوّله إلى ملكيته ، أو أن يعيد تشكيله كشئ خاص به ...

وهكذا فإن الملكية تعنى - من حيث الأساس - إظهار إرادتى على الشئ والبرهنة على أن هذا الشئ ليس مطلقًا ، ولا هو غاية فى ذاته .. (١) . فجوهر الذات البشرية يكمن ، فى نظر هيجل ، فى « سلب مطلق » من حيث أن الأنا يسلب ، أو ينفى الوجود المستقل للأشياء ، ويحوّلها إلى وسائط لتحقيق ذاته ، وهنا يظهر نشاط صاحب الملكية على أنه هو القوة الدافعة لعملية السلب هذه « إن للمرء الحق فى توجيه إرادته نحو أى موضوع ، بوصفه غايته الحقيقية الإيجابية ، وعلى هذا النحو يصبح الموضوع ملكاً له ، ولمّا لم تكن لهذا الموضوع فى ذاته غاية، فإنه يتلقى معناه وروحه من إرادة هذا الإنسان ، فللإنسان حق مطلق فى أن يستحوذ على كل ما هو شئ ... » ، ومن ثم فملكية الشئ تبرهن على أنه متناهٍ ، وأنه وسيلة يمكن أن يستخدمها الشخص لإشباع ذاته ، وهذا هو الأساس العقلى للملكية « بل إن الحيوانات نفسها ... تنقضّ على الأشياء وتلتهمها ، وهى بذلك تبرهن على أن الأشياء ليس لها وجود مطلق قائم بذاته .. »(٢) ، لكن لا ينبغى أن يظن ظان أن للحيوانات أيضًا حق الملكية ، كالإنسان سواءٍ بسواء ؛ ذلك لأن الحيوانات ليس لها إرادة ، وبالتالى ليس لها حقوق على الإطلاق طالما أنها مجرد وعى فحسب، أمّا ما له حقوق فهو الإنسان بوصفه وعياً ذاتياً كما سبق أن ذكرنا ، وما يريد أن يقوله هيجل هنا هو أن الحيوانات نفسها تبرهن بالتهامها للأشياء على تناهيها ، وعلى أنها ليست غاية فى ذاتها ، وإنما مجرد وسيلة يستخدمها الوعى الذاتى فى إشباع حاجاته ، بل إن فى استطاعتنا أن نطبق نفس الفكرة على الحيوانات نفسها حين يبرهن الإنسان بدوره على تناهيها ... إن فكرة الشخصية - وحدها - هى التى تتضمن حق الملكية ، فالشخص لأنه موجود عاقل له الحق فى ملكية الأشياء .

سوف تُثار هنا مشكلة يجدر بنا أن نقف قليلاً لمناقشتها وهى : ألا يعنى ذلك أن هيجل يعارض مشروعات إلغاء الملكية الخاصة ؟ ، وبعبارة أصرح وأوضح ..

---

(١) Hegel: The Philosophy of Right, P. 236.

(٢) Hegel: Ibid.

أكان هيجل اشتراكياً أم أنه كان معارضاً للنظام الاشتراكى ؟ واضح من العرض السالف أنه يعارض النظام الاشتراكى (لو كنا نعنى به إلغاء الملكية الخاصة) ، لكن ستيس له رأى مخالف يستحق المناقشة : « ينبغى ألاّ يُفْهَم من ذلك أن هيجل كان معارضاً للاشتراكية ، فماهية الاشتراكية الحقة لا تتعارض مع الملكية الخاصة بما هى كذلك ، وإنما هى تعارض التوزيع الظالم للملكية الخاصة ، ولا يوجد نظام قط فى استطاعته أن يقضى تماماً على ضرورة الملكية الخاصة ، لأنه حتى ولو أصبحت الملكية الخاصة ملكاً للدولة من الناحية الرسمية ، فإنها لابدّ فى النهاية أن تُقسّم بين الأفراد ، أعنى بين أفراد يمتلكونها ويستهلكونها ، فالطعام ، مثلاً ، لا يمكن أن يأكله إلاّ الأفراد وحدهم أياً ما كان شكل الحكومة ، وهم فى أكلهم له يجعلونه ملكهم الخاص المطلق . وحتى الحدائق العامة لا يمكن أن يستمتع بها إلاّ الأفراد وحدهم ، والدولة حين تقوم بعملية التأميم فإنها لا تلغى فى الواقع ملكية الأفراد الخاصة ، لكنها تقوم فحسب بتوزيع هذه الملكية على جميع الأفراد بدلاً من أن تسمح لهذا الشخص أو ذاك بأن يحرم غيره من الأفراد من مشاركته فى هذه الملكية . فضرورة الملكية الخاصة بهذا المعنى ـ أعنى بمعنى امتلاك الأشخاص للأشياء ـ هى فى الواقع كل ما ينتج من استنباط هيجل ، على الرغم من أننا قد نظنّ أنه استنبط أموراً أكثر من ذلك (١) .

هذا هو رأى ستيس الذى يحاول فيه التقريب بين الفكرة الهيجلية والاشتراكية ، وهى محاولة فيها مبالغة شديدة للأسباب الآتية :

أولاً : أن هيجل لم يكن يقصد بالملكية توزيع الأشياء على جميع الأفراد ، لكنه كان يعنى ملكية خاصة . أن يملك شخص معين شيئاً محدداً يستطيع أن يشير إليه ويقول : هذا ملكى وليس ملك الآخرين ، على حد تعبيره هو نفسه : « فإرادتى فى حالة الملكية هى إرادة شخص ما ... وطالما أن الملكية تعنى الوسيلة التى تتواجد إرادتى عن طريقها ، فإن الملكية لابدّ أيضاً أن يكون لها طابع « هذا » أو

(١) ولتر ستيس : فلسفة هيجل ، فقرة ٥٣٥ . دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ م .

« ملكى » (أى طابع الجزئية) وتلك هى النظرية الهامة فى ضرورة الملكية الخاصة ... »(١) . ومعنى ذلك أن هيجل يرى أن الملكية بطبيعتها شخصية وفردية، وأن شيوع الملكية يمثل انحرافاً عن فكرتها العقلية (٢) .

ثانياً : أن رأى ستيس يتعارض مع نصوص صريحة لهيجل، ففى الفقرة رقم ٤٦ من فلسفة الحق ـ مثلاً ـ نراه ينحو باللائمة على أفلاطون : لأن المبدأ العام الذى يكمن خلف دولة أفلاطون المثالية فيه اعتداء على حق الشخصية حين حرّمت عليها الملكية الخاصة(٣) . « ذلك لأن فكرة إناسٍ أنقياء ، وحتى إخوان، بالضرورة ، يملكون السلع ملكية مشتركة وينبذون مبدأ الملكية الخاصة تتعرّض فى الحال إلى الفهم الخاطئ للطبيعة الحقيقية لحرية الروح .. وحين اقترح أصدقاء أبيقور أن يشكّلوا مثل هذه الجماعة التى تملك السلع ملكية مشتركة منعهم : لأن اقتراحهم من الناحية الأخلاقية يثير مظنة شك وخيانة ، ولأن أولئك الذين يرتاب بعضهم فى بعض ليسوا أصدقاء(٤) .

ثالثاً : أن تفسير ستيس يعارض ـ وربما كانت تلك نقطة أكثر جوهرية من غيرها ـ لحظات الملكية الثلاث التى سنتحدث عنها بعد قليل وهى : فعل الحيازة ، والاستخدام ، ثم نقل الملكية إلى الغير : فكيف يمكن لى ـ مثلاً ـ أن أنقل ملكيتى إلى الآخرين إذا كانت هذه الملكية عامة وليست خاصة بى أنا وحدى ؟

رابعاً : وأخيراً فإن تفسير ستيس يجعل الملكية موزعة بالتساوى بين جميع الناس ، وهذا ما يعارضه هيجل تمام المعارضة : لأنه يلغى الفروق الفردية بين الناس . فإذا كان من حقى أن أملك بوصفى موجوداً عاقلاً فإن كمية ما أملك لا

---

(١) هيجل : « فلسفة الحق » إضافة للفقرة رقم ٤٦ (نوكس ص ٢٣٦) .

(٢) J. N. Findlay: Opcit .. P. 311.

(٣) ما يقوله « نوكس » من أن هيجل كان يضع فى ذهنه محاورة القوانين لأفلاطون لا محاورة الجمهورية حيث أن الحراس فيجمهورية افلاطون هم وحهدم الذين يحرّم عليهم الملكية الخاصة » ص ٣٢٢ . أقول إن هذه الملاحظة لا تؤثر على المناقشة .

(٤) Hegel: The Philosophy of Right, P. 42 -3.

تنبع من هذا الحق ، لكنها ترجع إلى ملَكَاتى وقدراتى واستعداداتى ... إلخ ، وهذه كلها أمور تختلف باختلاف الأفراد ، وبالتالى فلابد أن تكون كمية الملكية مختلفة تبعًا لذلك . يقول هيجل فى هذا المعنى : « الناس متساوون بالطبع ، لكنهم متساوون فقط بوصفهم أشخاصاً ، أعنى بالنسبة للمصدر الذى تنبع منه ملكيتهم فحسب ، ونتيجة هذه المساواة هى أن لكل إنسان الحق فى الملكية ، ومن هنا فلو أنك أردت أن تتحدث عن المساواة ، فإن هذا اللون الأخير هو الذى ينبغى عليك أن تضعه فى اعتبارك ، لكن هذه المساواة هى أبعد ما تكون عن تحديد المقادير الخاصة ، أعنى أبعد ما تكون عن كمية ما أملك . وإنه لمن الخطأ أن تذهب من هذه النظرة إلى القول بأن العدالة تقتضى أن تتساوى الملكيات الخاصة ؛ ذلك لأن العدالة لا تقتضى إلاَّ أن يكون لكل إنسان الحق فى الملكية فحسب . والحقيقة أن لحظة الخصوصية هى بالضبط المجال الذى يفتح الباب لعدم المساواة ، والذى تُعدّ فيه المساواة خطأ(١) . فليس المهم هنا هو مسألة توزيع الملكية فى المجتمع ، لكن ما يهتم به هيجل هو دراسة الحق بما هو كذلك ، والحق بما هو كذلك يتضمن المساواة فى الملكية ، أمّا الطرق التى يحصل بها الفرد على ملكيته الخاصة فهى كثيرة ومتعددة؛ لكل إنسان بما أنه فرد جزئى فإن له قدرات خاصة وفرصه الخاصة : قدرته العقلية ، وقوته البدنية ، ومحل ميلاده ، وحدة إحساسه .. إلخ ، وهذه كلها تساعد فى تحديد كمية المادة التى يستطيع أن يضع إرادته عليها(٢) .

غير أن ذلك كله لا يعنى أن هيجل يعارض الاشتراكية فى كل صورها ، فلا شك أنه يوافق على عمليات التأميم التى قد تقوم بها الدولة وفقًا لظروفها الخاصة ، ومن هنا فإنه لا يمانع فى إلغاء الملكية الخاصة بشرطين ، **الأول** : أن يتم ذلك فى حالات استثنائية ، أعنى فى حدود ضيقة وبتقدير شديد على حد تعبير فيندلى ، **والثانى** : أن تقوم الدولة وحدها بهذا الإلغاء . وهذا يعنى بعبارة أخرى

---

(١) Hegel: The Philosophy of Right, p. 237.

(٢) H. Reybun : The Ethical Theory of Hegel, p. 123.

أن إلغاء الملكية مرهون بالمصلحة العامة وفى ظروف استثنائية ، لكنه لا يعنى جعل إلغاء الملكية الخاصة مبدأ عاماً يمكن أن تقوم عليه الدولة(١).

وتتضمن الملكية ثلاث لحظات هى : (أ) فعل الحيازة ، وتلك هى الإيجاب (ب) استخدام الشئ ، وتلك لحظة السلب(جـ) الاغتراب أو نقل الملكية إلى الغير ، وهى مركب اللحظتين السابقتين : « وهذه اللحظات الثلاث هى على التوالى الحكم الإيجابى ، والحكم السلبى ، والحكم المعدول(٢) . التى تصدرها الإرادة على الشئ (٣) .

(أ) فعل الحيازة :

فى استطاعتى أن أمارس فعل الحيازة بثلاث طرق على النحو التالى :

١ - الاستيلاء المباشر على الشئ من الناحية المادية الفيزيقية ، وذلك هو الاستيلاء البدنى ، وتلك هى وجهة نظر الإحساس التى ترى أن تلك الطريقة هى أتم الطرق وأكملها ؛ لأننى عندئذ أكون حاضراً على نحو مباشر فى هذه الحيازة ، ومن ثمّ يمكن التعرّف على إرادتى فيها ، لكن هذه الطريقة فى أعماقها ذاتية ومؤقتة ومحدودة(٤) .

٢ - كذلك حين أفرض شكلاً معيناً على شئ ما ، فتلك أيضاً طريقة من طرق ممارسة فعل الحيازة وإثبات ملكيتى للشئ ، وينطبق ذلك على الموجودات العضوية التى تتمثل الفعل الذى أمارسه فلا يكون بعد ذلك خارجًا عنى ، ومن أمثلة ذلك : حراثة الأرض وزراعة النبات ، وتربية الدواجن ، واستئناس الحيوانات ،

---

(١) انظر فلسفة الحق إضافة للفقرة ٤٦ (فى ترجمة نوكس ص ٢٣٦) وكذلك الملحق الذى أضافه هيجل للفقرة رقم ٤٦ ، ص ٢٨٣ من كتابنا الحالى .

(٢) راجع هذه الأحكام الثلاثة من الناحية المنطقية فى كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ٢٤٠ - ٢٤١ دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ .

(٣) Hegel: The Philosophy of Right, P. 46 .

(٤) انظر فيما بعد ص ١٦٥ - ١٦٦ .

ورعاية حيوانات الصيد ... إلى آخره(١) .

٣ ـ وقد أكتفى فى ممارسة فعل الحيازة بوضع علامة مميزة على الشئ تدل على أنه ملكى ، كما هى الحال حين أضع لافتة تحمل اسمى على أرض فضاء ، أو أضع رمز الشركة التى أملكها ... إلخ ، فهذه العلامة تدل على أننى وضعت عليه يدى ، وأنفذت فيه إرادتى ، وتلك هى الطريقة الثالثة فى ممارسة فعل الحيازة ، وهى أضعف الطرق جميعاً(٢) .

لكن هذه الطرق جميعًا تكشف عن شئ بالغ الأهمية هو أنه : إذا كانت إرادتى سوف توجد فى موضوع خارجى فلا يكفى أن أريد هذا الموضوع من الناحية الداخلية فحسب ؛ لأن مثل هذه النية وحدها سوف تبقى ذاتية ، مع أن هدف الإرادة هنا أن تتموضع ؛ ولهذا كانت هذه اللحظة هى لحظة إيجابية . « الشخص يضع إرادته على الشئ ، وهذا بالضبط هو تصور الملكية أو الفكرة الشاملة عن الملكية . أمّا الخطوة التالية فهى تحقق هذا التصور : فالفعل الداخلى للإرادة الذى يعتمد على القول بأن الشئ ملكى لابدّ أيضًا أن يعترف به الآخرون ، فلو أنى جعلت شيئًا ما ملكى ، فإنى أعطيه محمولاً هو « ملكى » ، وهو محمول لابدَّ أن يظهر فى صورة خارجية ، أعنى يجب ألاّ يظل فحسب كامنًا فى إرادتى الداخلية ... إن صورة الذاتية ينبغى أن تزول وأن تشق (الإرادة) طريقها فيما وراء الجانب الذاتى إلى الموضوعية ... » . ومعنى ذلك أنه لابدَّ أن يكون هناك امتلاك إيجابى للشئ ، فلا يكفى أننى « أريد » أن أملك هذا الشئ أو ذاك من الناحية الداخلية فحسب ، بل لابد أن تتحقق هذه الإرادة بالفعل بحيث أستطيع أن أشير إلى غيرى من الناس فأقول : إن هذا الشئ ملكى وليس ملكهم ؛ لأننى وضعت إرادتى عليه ، وأنه قد أصبح بهذا الشكل مملوكًا لى أنا بالفعل ؛ لأنه طالما أن حق الملكية هو حق

---

(١) انظر فيما بعد ص ١٦٦ ـ ١٦٧ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ١٦٨ .

لكل شخص فإن هذا الحق يتضمن بذلك استبعاد الأشخاص الآخرين ، كما يتضمن أيضًا واجبهم نحو احترام ملكيتي ، إذْ أن ملكيتي هي الآن تموضع لإرادتي ، وعدم احترامها يعني عدم احترامي كشخص .

(ب) اللحظة الثانية في الملكية هي استخدام الشيء :

إذْ لا يكفي فعل الحيازة وحده ، فنحن حين نقول إن « حيازة » فلان هي كذا من الأفدنة ، فإن هذا القول وحده لا يكفي لامتلاك هذه الأرض ، بل لابدّ لهذا الشخص من استخدامها ، ومن هنا قال هيجل : « إن العلاقة بين الاستخدام والملكية هي نفسها على غرار العلاقة بين الجوهر والعَرَضَ ، أو بين الجوّاني والبرّاني ، أو بين القوة ومظهر تحققها ، فكما أن القوة لا توجد إلا في مظهر تحققها ، فكذلك الأرض الزراعية لا تكون أرضًا زراعية إلاّ بإنتاجها للمحاصيل الزراعية . وعلى ذلك « فمنْ يحق له استخدام الأرض الزراعية استخدامًا دائمًا وتامًا ، فهو المالك لها ... » ، هو المالك للأرض ومحاصيلها في آنٍ واحد ، إذْ أن فعل الحيازة لابدّ أن يكمله فعل الاستخدام ، « حين لا يتضمن حق الملكية ، الحق الكامل في استخدامها ، فإنه يكون حقاً ناقصاً ... » .

وعلينا أن نلاحظ أن استخدام الشيء يمثل اللحظة الثانية من لحظات الملكية الثلاث . أعني لحظة السلب ، وإذا تسألنا من أين يأتي السلب هنا ؟ كانت الإجابة : إن استخدام الشيء يعني تغيير شكله ، أو بمعنى آخر : يسلب عن الشيء خصائصه الجزئية ؛ فالأرض قد تغير شكلها حين قمت باستخدامها وزراعتها ، فلم تعد بعد كما كانت قبل استخدامي لها ، وهذا هو الطابع السلبي لهذه اللحظة .

يقول هيجل : « إن فعل الحيازة يعني في جوهره إظهار إرادتي على الشيء ، والبرهنة على أنه ليس مطلقًا ، وليس غاية في ذاته . ويظهر ذلك واضحًا حين أضفي على الشيء غرضاً لا يكون هو غرضه المباشر . بل إنني حين أملك شيئاً

حياً فإننى أعطيه نفساً جديدة لم تكن له من قبل : أعطيه نفسى»(١) .

(جـ) اللحظة الثالثة هى الاغتراب Alienation(٢)

أو نقل الملكية إلى الغير :

والاغتراب هو مُركّب الحظتين السابقتين ، أعنى أنه إيجابى وسلبى فى آنٍ واحد معًا ، فهو سلبى لأن نقل ملكيتى لشئ من الأشياء إلى غيرى من الناس تعنى تنازلى عن هذا الشئ أو استبعادى له أو تركى له . وهو إيجابى لأن الشئ الذى أتنازل عنه بهذا الشكل لابدّ أن يكون ملكى تماماً ، إذْ كيف يمكن لى أنْ أتنازل عن شئ لو لم يكن ملكى أولاً(٣) .

ومعنى ذلك أنه طالما كان لى الحق بوصفى شخصاً فى ملكية الأشياء ، أى أن أضع يدى عليها (لحظة الإيجاب) فإن لى الحق كذلك فى أن أحَوّل هذه الملكية إلى فعل ، أعنى أن استخدم الشئ وأعيد تشكيله ، أو أن أسلب عنه خصائصه الجزئية التى كانت له (لحظة السلب) ثم لى حقاً مساوياً فى أن أتخلى عنه أو أتنازل عن ملكيته (مركب الإيجاب والسلب) وتلك هى عناصر الملكية .

ويتم التنازل عن الملكية بإحدى طريقتين : إمّا بفعل محدود صريح ، أو بعملية طويلة وغير محددة ، وهى فى الحالة الأخيرة تتبدّى على شكل فشل مستمر لتأكيد حيازة الشئ واستعماله ، ويتقدم فقدان الشئ بالتقادم أو يسقط بمضى المدة . والمدة التى ينبغى أن تنقضى لكى يسقط الحق فى ملكية الشئ يحددها القانون ، وهى بالطبع عشوائية ، لكنها لابدّ أن تكون كافية لأن تبين أن إرداة المالك السابق قد تخلّت حقاً عن الشئ ، فالمبدأ نفسه ليس عشوائياً . إن الملكية وجود خارجى للإرادة ، وهى من ثمّ تخضع للزمان ، فالإرادة لابد أن تؤكد نفسها

---

(١) قارن ص ٢٨٢ من هذا الكتاب(ملحق للفقرة ٤٤) .

(٢) تعددت الترجمات لهذه الكلمة العسيرة التعريب فهناك : الاستلاب ، والانسلاخ ، والألينة ، لكن ربما كانت كملة الاغتراب مع عدم دقتها ـ اقرب إلى المعنى الهيجلى ـ بشرط أن تُفهم هنا بمعنى تحويل الملكية إلى الغير .

Hegel: The Philosophy of Right, P. 241 .(٣)

للزمان . يقول هيجل : « إن التقادم لم يدخل إلى القانون من اعتبار خارجي فحسب ، بل يتعارض مع الحق بمعناه الدقيق ، أعنى الذى يهدف إلى فضّ المنازعات وألوان الخلط التى أحدثتها المزاعم القديمة حول حماية الملكية ، بل إن التقادم يقوم على العكس من ذلك فى أساسه على الطابع النوعى الخاص للملكية بوصفها « واقعية » ، أعنى على القول بأن الإرادة لكى تحوز شيئًا فلابدّ أن تعبر عن نفسها فى هذا الشئ »(١) . ويطبق هيجل نفس المبدأ على النُصُب التذكارية التى صنعتها أجيال سابقة ، كما يطبقها على حقوق الأسرة فى ملكية حقوق المؤلف ، وعلى الأرض الخلاء . فعندما تنتفى إرادة المالك الأصلى عن شئ من الأشياء فإنه يصبح بغير صاحب Res Nullius ويمكن أن يصبح ملكية خاصة للآخرين(٢) .

ويناقش هيجل فى شئ من التفصيل الأشياء التى يمكن للإرادة أن تتنازل عنها وتتخلى عن ملكيتها طبقًا لمبدأ الحق . وكمبدأ عام فإن الشئ الذى لا يمكن أن ينفصل عن الشخص ، والذى لا يمكن أن يقال إنه ملكية بالمعنى السابق للملكية لا يجوز التنازل عنه ، فمثلاً الشخصية وحرية الإرادة ، والأخلاق ، والدين تؤلف ماهية الوعى الذاتى للفرد ، وبالتالى لا يمكن التنازل عنها . ومن هنا فإن الرق والعبودية ، والحرمان من الملكية ، أو السيطرة الناقصة عليها هى انتهاك للحق المجرد . ويتمثّل التنازل عن العقل والأخلاق والدين فى الخرافة والخضوع لسيطرة الآخرين ، أو القوة التامة التى أمنحها لشخص غيرى فى تحديد الأفعال التى ينبغى أن أقوم بها ، أو تحديد الواجبات المرتبطة بمصير شخص ، أو تحديد الحقيقة الدينية ...(٣) . وموافقة المرء الخاصة ورضاه ليست أمورًا ملزمة فى هذه الحالة ، لأن الذات لا يمكن أن تهبط إلى مستوى الشئ المحض : « فمن طبيعة

---

(١) انظر فيما بعد ص ١٧٤ ـ ١٧٥ من هذا الكتاب .

(٢) انظر ص ١٧٥ من هذا الكتاب .

(٣) H. Reyburn: The Ethical Theory of Hegel: p. 135 .

الأشياء أن يكون للعبد الحق فى تحرير نفسه ، ولو أن أىّ شخص انحطّ بحياته الأخلاقية وأجّر نفسه إلى لص أو قاتل ، فذلك بطلان كامل (أو سلب مطلق) وكل إنسان مُرخّص له أن يخرق هذا العقد ، ما دام الاتفاق من الناحية الداخلية باطل ، وقلْ نفس الشئ لو أننى أجّرتُ شعورى الدينى للكاهن أو القسيس (١) .

ونفس المبدأ يُطبق على الانتحار إذْ يمكن أن ينظر المرء إلى حياته على أساس أنها ملكه الخاص ، وبالتالى فله الحق فى أن يطبق عليها عناصر الملكية الثلاثة الحيازة والاستخدام والتنازل عنها ، ومن ثمّ يظهر السؤال الآتى : هل يحق للإنسان أن يهلك حياته ؟ إن الانتحار قد يُنظر إليه لأول وهلة على أنه عمل من أعمال الشجاعة ، لكنها شجاعة كاذبة فاسدة ... وهو قد يُنظر إليه من ناحية أخرى على أنه سوء طالع ... لكن السؤال الأساسى هو : هل يحق لى أن أهلك حياتى ؟ والجواب هو : « أننى بوصفى هذا الفرد فإننى لست سيّدًا لحياتى ، لأن الحياة بوصفها المجموع الشامل لنشاطى ليست شيئًا خارجيًا عن شخصيتى (بحيث أستطيع أن أملكه) لكنها هى نفسها هذه الشخصية المباشرة »(٢) . وبعبارة أخرى : أن جميع الحقوق تقوم على فكرة الشخصية ، ومن هنا فإن حق الملكية ليس إلا مظهراً من مظاهر الملكية وتموضعها فى العالم الخارجى ، فى حين أن الانتحار معناه القضاء على هذه الشخصية تماماً ، ولهذا فليس ثمة حق للانتحار : « فالحياة ذاتها لا يمكن استلابها ، طالما أنه لا يجوز للشخص أن يتخلّص مما هو جوهرى فى وجوده بوصفه شخصًا ، ومن هنا فإنه لا يمكن أن يكون له الحق فى أن يهلك نفسه . إذْ أن ذلك يتطلّب مرحلة عليا من تحقق العقل ، مرحلة أعلى من الشخص المتناهى ، وهى وحدها التى يكون لها الحق فى المطالبة بالتضحية بحياة الفرد ، وهذه المرحلة هى الدولة(٣) .

---

(١) انظر فيما بعد ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠ من هذه الترجمة .

(٢). Hegel: Ibid. P. 241-2

(٣). J. N. Findlay: op. cit, P. 311

وعلى الرغم من أن المبادئ المكونة للروح لا يمكن التنازل عنها ، فإن المنتجات الفردية لقوى الذهن يمكن أن تتخارج ، ويشير هيجل إلى أن العقول أو الروح يمكن أن يضع كثيراً من محتوياته فى العالم الخارجى ، وعلى الرغم من جانبها الداخلى والخارجى ، فإن هذه المحتويات يمكن أن تؤخذ على أنها أشياء خارجية ، فكما كنت أُمارس حريتى فى نطاق العالم الخارجى ، ففى استطاعتى أن أجعل ذاتى خارجية ، أعنى أن أتعامل مع ذاتى بوصفها موضوعاً خارجيًا ، وفى استطاعتى بمحض إرادتى أن أجعل ذاتى مغتربة وأبيع إنجازاتى وخدماتى . يقول هيجل : « إن المواهب الذهنية ، والعلم والفن ، بل أموراً دينية كالمواعظ ، والقدسات والبركات ، وكذلك الاختراعات وما شاكلها ، تصبح موضوعات للتعاقد ، ويعترف بها وتُعامل على نفس النحو الذى تُعامل به موضوعات البيع والشراء ، مثلها مثل الأشياء التى نعرف أنها أشياء محضة ... »(١) ، فقد تبدو العلاقة بين الإنسان وملَكاته الذهنية وأنشطته أوثق جداً من أن يُعامل معاملة الملكية ، فهى بالأحرى الإنسان نفسه . لكنا سبق أن رأينا أن العقل كلى ، وبالتالى يمكن تجريده من كل مضمون جزئى ، وفضلاً عن ذلك فإن هذه القوى الذهنية هى أنشطة تنتج منتجات فى الزمان والمكان ، وفى استطاعتنا أن نُفرق بين الذات الداخلية وهذه النتائج ، ولقد ذهب البعض إلى الدفاع عن الرق على أساس أن العبد يُعامل معاملة أفضل من كثير من العمال وهو أسعد منهم حالاً . لكن هيجل يرى أن هذه الوجهة من النظر تتجاهل النقطة الجوهرية ، كما تتجاهل أن الحق هو التربة التى تنبت فيها كل فضيلة وسعادة : « التمييز الذى نشرحه هنا هو تمييز بين العبد والخادم والحديث اليوم ، فالعبد الأثينى ربما كان لديه شغل أسهل وعمل عقلى أكثر مما هو مألوف فى حالة الخادم عندنا ، لكن ما يزال عبداً لأنه قد نقل إلى سيده ملكية نشاطه كله(٢) . فالفرق بين الرقيق فى العصور القديمة وبين العامل الحديث فرق واسع ، لأن العامل الحديث يعطى للسيد جزءاً من نشاطه ، أمّا

(١) انظر فيا بعد ص ١٥٢ من هذا الكتاب .

(٢) انظر ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠ ملحق للفقرة رقم ٦٧ من هذا الكتاب .

الرقيق فقد كان يهب سيده كل نشاطه ، فالمسألة هنا تتوقف على كمية الوقت التى يكتسبها السيد . وبمعنى آخر : « إن اغتراب الشخص ينبغى أن يكون له حدّ فى الزمان بحيث يظلّ هناك شئ من « الكلية والشمول » اللتين يتسم بهما الشخص ، فإذا كان فى استطاعتى أن أتنازل لغيرى عن منتجات فردية أنتجها بمهارتى العقلية أو الجسمية ، وفى استطاعتى أن أمنحه استعمال قدرتى لفترة محددة لأن قدرتى بفضل هذا التحديد تكتسب علاقة خارجية لشمول وجودى وكليته، ولكنى بتنازلى عن كل وقتى على نحو ما يتبلور فى عملى ومجموع إنتاجى فإن ذلك يعنى أن جوهر وجودى قد أصبح ملك شخص آخر ومعه نشاطى الكلى ووجودى الفعلى وشخصيتى(١) .

وهكذا فإن مبدأ الحرية الذى كان من المفروض أنه دليل السيادة المطلقة للشخص على الأشياء جميعاً ، لم يؤد فقط إلى تحويل هذا الشخص إلى شئ ، بل أيضًا جعل منه شيئًا متوقفًا على الزمان ؛ وبذلك توصّل هيجل إلى نفس الحقيقة التى دفعت ماركس فيما بعد إلى المطالبة « بتقصير يوم العمل » بوصفه شرطاً لانتقال الإنسان إلى « عالم الحرية » . كذلك فإن أفكار هيجل فى هذا النص تمتدّ إلى حدّ التوصّل إلى القوة الخفية لوقت العمل، واكتشاف أن الفرق بين الرقيق فى العصور القديمة وبين العامل « الحر » يمكن التعبير عنه من خلال كمية الوقت التى يكتسبها منه السيد(٢) .

ويثير هيجل مشكلة ما إذا كان حق استعمال الشئ يتضمن حق إعادة إنتاجه. ويقول إن النقطة التى ينبغى حسمها فى هذا السياق هى ما إذا كان مثل هذا التمييز بين ملكية الشئ وحق إعادة إنتاجه يتفق مع الفكرة الشاملة عن الملكية ، أو ما إذا كان لا يلغى الملكية الحرة والكاملة . فذلك هو الأساس الذى يعتمد عليه اختيار المنتج الأصلى للعمل العقلى فى أن يحتفظ لنفسه بإمكانية إعادة إنتاجه ، أو

(١) قارن ص ١٧٧ ـ ١٧٨ من هذا الكتاب .

(٢) هـ . ماركيوز « العقل والثورة : هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية » ص ١٩٨ ، ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية للكتاب .

التخلى عن هذه الإمكانية ، أو ألاّ يعلّق عليه أية قيمة على الإطلاق فيتنازل عنه مع النموذج الأصلى لعمله(١) . وهنا يفرِّق هيجل بين لونين من الاستعمال : استعمال الشئ لإشباع حاجة فردية ، واستعمال الشئ كمصدر من مصادر الثروة وزيادتها عن طريق إعادة إنتاجه . وهذان الاستعمالان نفسهما عمليتان متميزتان فى العالم الخارجى ، ولهذا فإن الفكرة الشاملة للملكية لا تتضمن أن التنازل عن أحدهما يعنى التنازل عن الآخر معه ، إن حق إعادة الإنتاج هو مصدر خاص للثروة وهو جزء مستقل ومحدد من الملكية ، ويؤكّد هيجل هنا على أن الوسيلة الأولى لتقدم العلوم والفنون هى أن نضمن حماية العلماء والفنانين من السرقة ، وأنْ نمكّنهم من الانتفاع بمجهوداتهم ، وأن نوفِّر الحماية لممتلكاتهم ، ويرى أن الأمر هنا هو نفسه مع التجارة والصناعة : فالوسيلة الأولى لتقدم التجارة والصناعة هو ضمان حمايتها من القراصنة وقطاع الطرق(٢) .

وليس من السهل أن نضع تفرقة حاسمة بين إعادة الإنتاج وخلق إنتاج جديد ، فليست هناك قواعد أولية قَبْلية a Priori يمكن أن توضع لتحدد ماذا يحدث عندما يتمثّل الإنسان فكرة ويعيد صياغتها بطريقة جديدة تجعلها مطبوعة بطابع روحه : « إن الغرض من الإنتاج العقلى هو أن يفهمه أشخاص آخرون غير المؤلف ويجعلونه ملكاً لهم : لأفكارهم ، وذاكرتهم ، وتفكيرهم .. إلخ ، بحيث يحوّلون بدورهم ما تعلموه إلى شئ يكون فى استطاعتهم التخلى عنه ، ومن المحتمل جداً فى هذه الحالة أن تكون له صورة خاصة ، والنتيجة هى أنهم يمكن أن ينظروا إلى رأس المال الأصلى كما لو كان ملكاً خاصًا لهم نشأ من تعليمهم ، وقد يدّعون لأنفسهم الحق فى إعادة إنتاج تعلمهم فى كتب من تأليفهم(٣).

ويبدو طبيعياً أن يناقش هيجل لحظات الملكية فى الترتيب الذى أخذ به : أولاً: فعل الحيازة ، وثانياً : الاستعمال ، وثالثاً وأخيراً : التنازل عن الملكية . لكن ينبغى

---

(١) انظر ص ١٧٩ من هذا الكتاب .

(٢) نفس المرجع ص ١٨٠ .

(٣) نفس المرجع فى نفس الصفحة .

علينا أن نتذكّر أن هذا العرض جدلى ، وبالتالى فإن اللحظات تزاد عينيتها وثراؤها ولهذا كان التنازل عن الملكية هو وحدة اللحظتين السابقتين ، لكن ذلك لا يعنى أن التنازل عن الملكية يتساوى مع عدم التنازل عنها ، وأن المرء بعد تنازله عن ملكيته يحق له أن يستعمل الشئ بنفس الطريقة السابقة ، صحيح أن التنازل عن الملكية إعلان صريح بانفصال إرادتى عنها ؛ ولاشك أننى سوف أظل مرتبطاً بهذه الملكية بمعنى ما - (من حيث إنها كانت ملكى) لكنه ارتباط سلبى محض .

ولاشك أن فكرة السلب عند هيجل بالغة الأهمية ، فهى التى تدفع العملية الجدلية باستمرار إلى الأمام ، لكن الصعوبة التى يشعر بها القارئ أحياناً فى فهم هذه الفكرة ترجع إلى الخلط بين الأفكار والعمليات الفعلية ، فقد تكون هناك عملية تجسّد فكرة إيجابية مثل الصحة ، ثمّ قد تكون هناك عملية أخرى تجسّد مقولة تحتوى فى جوفها على الفكرة الإيجابية السابقة كلحظة من لحظاتها ، بحيث تكون الفكرة الأولى ملغاة أو مرفوعة فقط كما هى الحال فى فكرة المرض، لكن على الرغم من أن فكرة المرض تتضمن فكرة الصحة ، فإن الحالة الفعلية للمرض مع ذلك كواقع للكائن الحى لايتضمن كائناً حيًا سليمًا من الناحية الصحية فى مكان ما بداخلها ، وكذلك فكرة التنازل عن الملكية تتضمن فكرة الملكية ذاتها ، لكن التخلى عن الملكية هو عملية مختلفة عن الاحتفاظ بها ، فالمقولات لا ترتبط الواحدة بالأخرى ، بالضرورة بنفس الطريقة التى ترتبط بها العمليات المنفصلة التى تعتبر كل منها تجلٍ لإحدى المقولات ؛ فلا ينبغى إذنْ ، أن نظن أن وحدة الأضداد التى تقوم عليها فلسفة هيجل تسمح للإنسان بالخلط بين الإيجاب والسلب : إن التخلى عن الملكية هو فعل للإرادة ، ومضمونه هو إهمال الشئ من جانب الإرادة[1] .

وفى استطاعتنا أن نقول بصفة عامة إن السلب أعلى من الناحية الجدلية بسبب أنه أكثر تعقيداً من الإثبات الساذج البسيط الذى يسبقه ، وهو يقودنا إلى

(١) H. Reyburn: The Ethical Theory of Hegel: P. 138 .

مرحلة إيجابية أعلى يكون فيها السلب مجرد لحظة فحسب ، وهكذا ينتقل الجدل من مقولة الملكية ـ عن طريق التنازل الإرادى عنها ـ إلى مقوله تالية من مقولات الحق هى : العقد . إن الملكية فى بدايتها تكون مجردة للغاية فهى لا تقرر صراحة إلاّ علاقة الإرادة الفردية بشئ جزئى فحسب ، مع أن هذه العلاقة مشروطة بوجود المجتمع العاقل ، كما أنها تتضمن اعتراف الآخرين بها ، وهذا المضمون يبدأ فى الظهور فى مقولة العقد : فكل فرد يعترف بحق الطرف الآخر فى الملكية وهكذا تبدأ الإرادة العامة المشتركة فى الظهور(١) .

التعاقد :

يتم الانتقال من الملكية إلى التعاقد على النحو التالى : الإرادة فى الملكية تمارس حريتها فى شئ خارجها ، فأنا أضع يدى أو إرادتى على شئ ما ، وهو بوصفه شيئًا يرتبط بغيره من الأشياء ، لكنه بوصفه ملكى ، أعنى بوصفه تموضعًا لإرادتى ، فهو يوجد أمام إرادات الآخرين : من أجلها ومن وجهة نظرها ولهذا فهو يرتبط بها . وعلاقة إرادة شخص ما بإرادة شخص آخر كانت ضمنية فى حالة الملكية ، أمّا الآن فهى تصبح صريحة علنية فى حالة التعاقد ، ذلك لأن التعاقد هو علاقة بين إرادتى وإرادة شخص آخر : « ومن ثَمّ فإن الفكرة هنا قد تحققت بكفاية أكثر مما كانت عليه فى حالة الملكية ، ولهذا فإن التقدم من الملكية إلى التعاقد هو بهذا الشكل تقدم عقلى ، وهو خطوة إلى الأمام فى سبيل التحقق الفعلى للفكرة ... »(٢) ، وعلى ذلك فمرحلة التعاقد هذه ليست مرحلة عَرَضية لكنها عنصر جوهرى فى تقدم العقل وتطوره ، ومن هنا كان للتعاقد أساس عقلى « فالعقل هو الذى يجعل من الضرورى أن يدخل الناس فى علاقات تعاقدية ، تماماً كما أنه يجعل من الضرورى أن تكون لهم ملكية ، فى حين أن ما يشعرون به هو أنهم منساقون إلى عمل تعاقدات عن طريق الحاجة بصفة عامة ، أو نتيجة الأريحية ، أو بفضل ما فى التعاقدات من مزايا ... إلخ ، لكن تظل الحقيقة كما هى ، وهى أنهم منساقون إلى هذه التعاقدات بفعل العقل الكامن فيهم ، أعنى بفعل فكرة الوجود الحقيقى للشخصية الحرة ..(٣) .

---

(١) Ibid. P.138-139.

(٢) هيجل : « فلسفة الحق » فقرة رقم ٧٩ إضافة (نوكس ص ٦١) .

(٣) Hegel: The Philosophy of Right, (71) P. 57.

لكن إذا كان الناس منساقين إلى الدخول فى علاقات تعاقدية فيجب أن نفرّق هنا بين العقد والوعد ، فهما أمران مختلفان أتم الاختلاف : « والفرق بين الوعد والتعاقد يكمن فى أن الوعد إقرار منى بأننى سوف أعمل أو سوف أنجز شيئاً فى المستقبل ، وهكذا يظل الوعد مشيئة ذاتية ، وهو لأنه ذاتى فما زال فى استطاعتى أن أغيره ، أمّا اتفاق الأطراف فى التعاقد فهو يعنى من ناحية أخرى أنه هو نفسه تواجد فعلى لقرار الإرادة . بمعنى أننى بموافقتى على هذا التعاقد أقوم بنقل ملكيتى إلى الغير فتتوقف هذه الملكية الآن عن أن تكون ملكيتى بحيث أعرف أنها أصبحت بالفعل ملكاً لشخص آخر غيرى ... (١) .

والواقع أن بذور التعاقد موجودة ضمناً فى آخر مرحلة وصلنا إليها فى الملكية ، فاللحظة الأخيرة فى الملكية هى الاغتراب : اغتراب ما أملك أو نقل ما أملك إلى الغير بحيث يصبح ملكاً لشخص آخر ، فكل شخص يملك شيئاً له الحق فى التنازل عن ملكيته هذه لصالح شخص آخر وهذا هو التعاقد .

وقد يعترض معترض فيقول : إن هذا الانتقال لا يبرهن إلاّ على أن الشخص يمكن أن يحوّل ملكيته أو ينقلها إلى الغير ، لكنه لا يبرهن على أنه لابدّ أن يفعل ذلك ، مع أن المفروض فى السير الجدلى أن يبرهن لنا لا على إمكان العقد اتفاقاً ، وإنما عليه أن يظهر ضرورته المطلقة ، لكن الاعتراض غير سليم لأننا هنا فى دائرة الحقوق ، فما على السير الجدلى أن يبرهن عليه هو أن الشخص له بالضرورة حق التعاقد ، لا على أن الشخص مرغم على ممارسته ، وهذا ما يوضحه الانتقال ، ومن هنا فالسير الجدلى سليم وأصيل لأنه قد برهن على أن الفكرة الشاملة للشخص تتضمن بالضرورة حقه فى التخلى عن ملكيته ، وهى بدورها تتضمن التعاقد(٢) .

وكما أن لكل إنسان الحق فى الملكية ، وكما أن هذه الملكية ليست قاصرة على

---

(١) : « فلسفة الحق » فقرة رقم ٧٩ إضافة (نوكس ص ٦١) .

(٢) و . ت . ستيس : « فلسفة هيجل » فقرة رقم ٥٤١ ، انظر ترجمتنا العربية ، دار التنوير بيروت ١٩٨٢ .

شئ بعينه « بل لكل إنسان أن يملك أى شئ ، وكل شئ » كما يقول هيجل ، بما فى ذلك بالطبع علمه هو ونشاطه الخاص ، فكذلك التعاقد لا ينحصر فى شئ محدد لكنه يشمل مجالاً واسعاً إذْ تدخل فيه المنح والعطايا والقروض والرهونات ... فقد يكون التعاقد منحة ، أو هبة ، لو كان أحد طرفى التعاقد ممثلاً للحظة السلبية ، وهو الطرف الذى يقوم بنقل الملكية إلى الغير ، فى الوقت الذى يكون فيه الطرف الآخر ممثلاً للحظة الإيجابية (فالأول يتنازل والثانى يضع يده) ، وقد يكون التعاقد تبادلاً لو ظلت إرادة الطرفين هى المكونة للحظات التعاقد بحيث يظل مالكها(١) ، وهناك لون آخر من التعاقد « لا يكون لى فيه الحيازة على الشئ . لكنى مع ذلك لا أزال مالكًا له ، كما هى الحال حين أقوم بتأجير منزل مثلاً»(٢) ، كما أن التعاقد يشمل إلى جانب ذلك كله : السلف ، والرهونات ، وتعاقد الخدمات ، والأجور والعمل ، والمقايضة ، والصفقات ، والبيع والشراء ، والودائع والكفالات ... إلخ(٣) .

وإذا كان التعاقد يشمل هذه المجالات الواسعة التى تتعلق بمعاملات الناس فى حياتهم اليومية ، فإن هناك مجالين لايصح أن نقول إن التعاقد يشملهما رغم أنه يشيع عنهما مثل هذه النظرة . أما المجال الأول فهو الزواج ، فمن الخطأ « أن ندرج الزواج تحت فكرة التعاقد كما فعل كانط(٤) ، والمجال الثانى هو الدولة فمن الخطأ كذلك أن ننظر إلى الدولة « كعقد اجتماعى كما ذهب روسو سواء قام التعاقد بين الكل والكل ، أو بين الكل والحاكم فقد أدى ذلك إلى أعظم ألوان الخلط فى القانون الدستورى والحياة العامة فى آن واحد »(٥) وسوف نرى بعد قليل كيف أن التعاقد يتضمن عنصراً جزئياً عرضياً يؤدى إلى فسخه وبالتالى إلى ارتكاب الخطأ

---

(١) هيجل « فلسفة الحق » فقرة رقم ٧٦ .

(٢) نفس المرجع فقرة ٨٠ .

(٣) نفس المرجع .

(٤) هيجل : « فلسفة الحق » فقرة ٨٠ .

(٥) نفس المرجع فقرة ٧٥ إضافة .

بأنواعه المختلفة ، ولهذا كان « من التخلف أن نذهب إلى أن التعاقد هو ماهية الزواج أو ماهية الدولة »[1] .

٣- الخطأ :

« كان لدينا فى التعاقد علاقة بين إرادتين بوصفهما إرادة مشتركة . غير أن هذه الإرادة المتحدة فى هوية واحدة ليست إلا إرادة كلية نسبية ، موضوعية بوصفها كلية ، وهى بهذا الشكل لازالت تعارض الإرادة الجزئية ، ففى التعاقد تعهد يتضمن الحق فى إنجازه، لكن هذا الإنجاز يعتمد من ناحية أخرى على الإرادة الجزئية التى – لكونها جزئية – فإنها قد تعمل بشكل مخالف لمبدأ الإرادة . وعند هذه النقطة يظهر السلب الذى كان موجوداً بشكل ضمنى فى مبدأ الإرادة منذ البداية ، وهذا السلب هو بالضبط ما نسميه بالخطأ..»[2] لقد سبق أن أظهر العقد الإمكانية الكاملة للأفعال الإرادية عند الأفراد فى البيع والشراء والمبادلة ، والمقايضة والتأجير .. إلخ ، باختصار فى نقل الملكية إلى الغير ، وطالما أن الفرد ليس كلياً فحسب لكنه جزئى أيضاً ، أعنى أنه ليس فكراً خالصاً لكنه بالإضافة إلى ذلك له دوافع وميول ورغبات وشهوات جزئية ، فإنه يظهر فى هذه الحالة إمكان أن تسير أفعاله الإرادية وفقاً لغاياته الخاصة ، وبالتالى يمكن أن تتعارض مع الإرادة الكلية أو قانون الحق وهذا هو الخطأ « فالأطراف فى التعاقد لا يزالون محتفظين بإرادتهم الجزئية . ومن ثم فإن التعاقد لم يجاوز بعد مرحلة التعسف ، وينتج من ذلك أن يظل التعاقد عرضة للخطأ ..»[3]

والعلاقة بين الحق والخطأ تشبه العلاقة بين الماهية والظاهر : « فالخطأ هو مظهر من هذا النوع ، وهو حين يختفى يكتسب الحق طابع الشىء المعين

---

(١) المرجع نفسه .

(٢) نفس المرجع ـ إضافة للفقرة رقم ٨١ .

(٣) هيجل « فلسفة الحق » ملحق للفقرة رقم ٨٢ (ترجمة نوكس ص ٢٤٤) .

الصحيح ، وما نسميه هنا ماهية هو بالضبط مبدأ الحق فى مقابل الإرادة الجزئية التى تلغى نفسها بوصفها زائفة »(١)

وهناك ثلاث درجات من الخطأ هى على النحو التالى :

(أ) الخطأ غير المتعمد أو الخطأ الذى لا يحمل سوء طوية : وهو موجود فى حياتنا اليومية فى صورة المنازعات المألوفة حول ملكية أرض أو عقار .. إلخ . والعنصر الهام فى هذا اللون من الخطأ أن الأطراف المتنازعة لا ينكر أحد منها الحق بعينه عامة لكنه ينكر حق خصمه فقط « فلو أن أحداً من الناس فسخ تعاقده معى ، فإنه بذلك لا ينكر حقى بصفة عامة ، كلا ، ولا هو ينكر ملكيتى ككل ، لكنه ينكر فحسب أن لى الحق فى أن أدخل هذه الملكية الجزئية (موضوع النزاع) ضمن الأشياء التى أطلق عليها كلمة « ملكى » ، ومن ثم فإن الحكم الذى يصدره خطأ ضدى هو « هذا الشىء ليس ملكك على الرغم من أننى أسلم بأنك تملك أشياء أخرى » (٢) .

وإذا كان الخطأ هو مظهر الماهية ، أو هو الظاهر أو غير الماهوى بالنسبة للماهية التى هى الحق فى هذه الحالة ، فإن هذا اللون من الخطأ – أى الخطأ غير المتعمد – هو أول مظهر أيضاً وهو لهذا « .. مظهر ضمنى فحسب ، أعنى أنه يتضح صراحة بعد ذلك ، أو بمعنى آخر، لو أن الخطأ بدا أمام عينى حقاً ، فإن الخطأ يكون فى هذه الحالة خطأ غير متعمد ، ويكون المظهر هنا مظهر من وجهة نظر الحق لا من وجهة نظرى .. »(٣) لأننى لا أدرك أنه خطأ لكنى أعتقد أنه حق ، فحين أنازع شخصاً آخر حول ملكية قطعة أرض فأنا أعتقد أننى على حق ، وأن من حقى أن أملك هذه الأرض ، ومن هنا فإن هذا اللون من الخطأ لا يكمن فيه سوء النية أو تعمد الخطأ ، لهذا فإن المحاكم وحدها هى التى تختص بالفصل بين الخصوم المتنازعة حول هذه الحقوق ، ويقدم كل خصم أسساً ومبررات

---

(١) ت.م. نوكس : تعليقات على فلسفة الحق ص ٢٣٠ .

(٢) هيجل : فلسفة الحق ملحق للفقرة رقم ٨٣ .

(٣) G.R. Mure : The Philosoply of Hegel, p. 166 Home Univer, Library

مختلفة[١] والسمة المشتركة بينهم هى أنهم جميعاً متفقون على احترام الحق بصفة عامة .

(ب) النصب أو الاحتيال : والفرد هنا يوحى للآخرين ويوهمهم أنه يعمل وفقاً لقانون الحق إلا أنه يعلم تمام العلم أنه يعمل ضده ، ولهذا فإن الحق فى هذه الحالة يكون فى نظرى مظهراً فحسب . يقول هيجل : « النوع الثانى من الخطأ هو النصب أو الاحتيال ، والخطأ هنا لا يكون مظهراً من وجهة نظر الحق لأننى أقوم بخداع الآخرين . فالحق فى حالة النصب – هو فى عينى ـ ليس إلا مظهراً فحسب . لقد كان الخطأ فى الحالة الأولى (أى الخطأ غير المتعمد) مظهراً من وجهة نظر الحق . وفى الحالة الثانية لا يكون الحق فى نظرى سوى مظهر فحسب »[٢] .

(جـ) الجريمة : ويصل الخطأ إلى ذروته فى الجريمة ، أو قل : « إن الخطأ بالمعنى الكامل للكلمة هو الجريمة . فها هنا لا يكون ثمة احترام لا لمبدأ الحق ولا لما يبدو لى حقاً ؛ ذلك لأننا نجد هنا انتهاكاً للجانبين الذاتى والموضوعى فى آن واحد »[٣] فالخطأ فى حالة الجريمة : خطأ فى ذاته ومن وجهة نظرى فى ذات الوقت ، فلست أهدف فى هذه الحالة أن يعتقد الشخص الذى تقع ضده الجريمة أن الخطأ حق كما هى الحال فى النصب . وعلى ذلك فالفرق بين الجريمة والنصب هو ما يأتى : إن صورة الفعل فى حالة النصب لا تزال تتضمن معرفة الحق ـ وهذا هو بالضبط ما تفتقر إليه الجريمة ..[٤] فالمجرم لا يعترف بقانون الحق على الإطلاق ، ولا هو يوهم الناس أنه يسير وفقاً له ، لكنه يلغيه صراحةً ، وما يلغيه ليس هو الحق الجزئى لفرد آخر ، لكنه ينفى الحق الكلى بما هو كذلك : « فالجريمة سلب للحق بما هو كذلك فإنه ينكر حقه الخاص ، فهو ينفى الطابع

(١) Hegel : The Philosoply of Right, P. 244 .

(٢) Hegel : The Philosoply of Right, P. 245 .

(٣) Hegel : Ibid, P. 244 .

(٤) G. R. Mure : The Philosoply of Hegel, P. 166 .

الأساسى الذى لا يمكن استلابه ، وهو الطابع الذى يجعله موجوداً عاقلاً ، ومن ثم فإن ماهية العقاب هى الجزاء ، وهذا الجزاء أمر يختلف تمام الاختلاف عن الانتقام الفردى البدائى الذى يجعل الخطأ متعدداً بحيث يتكرر فى سلسلة لا حد لها من الأخذ بالثأر Vendetta . ويبدو أن هيجل يريد أن يقول إن المجرم وهو يقاسى من العقاب إنما يشرب من نفس الكأس ، أو بتعبير أكثر دقة : يسترد هذه الكأس نفسها ، وهو بالتالى يلغيها . ولهذا فإن المجرم يستحق العقاب من أجل ذاته هو : أولاً كموجود عاقل حتى نرد إليه اعتباره بوصفه شخصاً له حقوق . وهو يستحق العقاب ، ثانياً من أجل ضحيته ، أو قل : إنه يستحق العقاب من أجل الحالة التى وجد فيها نفسه مع ضحيته .. »(١) .

لكن ما الذى نعنيه حين نقول عن الجريمة إنها واقعة موجودة ولكنها مع ذلك عدم؟ المقصود هو أن الجريمة غير حقيقية رغم أنها موجودة ؛ فهى تهدم نفسها بنفسها ، وهى تشبه ذلك الحكم الذى يصدره الفيلسوف الشاك – وهو حكم يحطم نفسه بنفسه – حين يقول فى شك كامل إنه ليس ثمة حقيقية (مفترضاً بالطبع أن هذا الحكم حقيقى !) لكن الجريمة لأنها فعل من أفعال الإرادة فهى خطأ يتجسد فى واقعة ، ومن هنا كان نفيها يحتاج إلى شىء أكثر من إقناع المرء بالحجة لكى يسلم بخطأه النظرى ، أعنى أنها تحتاج إلى عقاب لنفيها (٢) .

نظراً لأهمية نظرية هيجل فى العقاب وما أثارته هذه النظرية الشهيرة من مناقشات فإنها تحتاج إلى أن نقف عندها وقفة قصيرة .

يرى هيجل أنه فى حالة الخطأ غير المتعمد– وهو النوع الأول من الخطأ ـ فإنه لا توجد عقوبة ؛ ذلك لأن مرتكب الخطأ لم يرد شيئاً يخالف الحق . أما فى حالة النصب فتبدأ العقوبة فى الظهور ؛ لأنه ها هنا يوجد انتهاك للحق (٣) وطالما أنه يوجد انتهاك وسلب للحق، فلا بد أن يسلب هذا السلب من جديد Right

---

(١) فارن ميور : « فلسفة هيجل » حاشية ص ١٦٧ .

(٢) هيجل : « فلسفة الحق » إضافة للفقرة رقم ٨٦ (نوكس ص ٢٤٥) .

(٣) اليومينيدز : هنّ ربّاتَ الانتقام فى الميثولوجيا اليونانية .

rights itself . ويتم ذلك فى حالة النصب بالتعويض ، أو الاسترداد ، أو بأية وسيلة أخرى . أما السلب الكلى للحق فى حالة الجريمة فهو يسلب بالعقوبة ، وبهذه الطريقة تعود إلى الحق مكانته ، ويعود إلى نفسه من جديد «فاليومينيدز Eumenides(١) ، تظل نائمات حتى توقظهن الجريمة ، ومن هنا فإن فعل الجريمة ذاته هو الذى ينتقم لنفسه .. » (٢) والجريمة غير حقيقية Untrue لأنها وجود يناقض نفسه بنفسه ، صحيح أنها موجودة لكنها مجرد ظاهر أو عدم ، وهى تناقض الفكرة الجوهرية للإرادة والتصور الحقيقى للفعل الإنسانى ، وعلينا : « أن نتذكر ما نعنيه بكلمة « غير حقيقى » هذه ، حين ترد فى سياق المناقشات الفلسفية ، فهى لا تعنى أن الشيء الذى تنسحب عليه غير موجود ، فالدولة الفاسدة ، والجسم المريض ، أشياء يمكن أن توجد مع أنها ليست دولة حقيقة ؛ ولا جسماً حقيقياً لأن فكرتهما لا تنسجم مع واقعهما .. »(٣) .

وعلى ذلك فالعقاب فعل مطلق من أفعال العدالة ، ومن هنا كانت النظرة إليه على أساس أنه رادع فحسب ، أو حتى على أنه مطلب ضرورى لإصلاح الجريمة ليست إلا نظرة ضحلة للعقاب لأنها تعتبره وسيلة لغاية أبعد ، وليس معنى ذلك أن العقاب لا يردع الناس من ارتكاب الجرائم أو أنه لا يساعد فى علاج الجريمة ، لكن القول بأن الطبيعة الجوهرية للعقاب هى أنه وسيلة لغاية هو قول خاطىء ، إذ أنه بغض النظر عن جميع هذه الأغراض النفعية التى يمكن للعقاب أن يحققها ، فإن القانون المطلق للحق يحتم أن يعقب الجريمة ألم وعقاب ، فهو ليس حيلة بشرية للمحافظة على الملكية أو الحياة : إنه بالأحرى قانون الكون ، وضرورة

---

(١) هيجل : « فلسفة الحق » إضافة للفقرة رقم ١٠١ (نوكس ص ٢٤٧) .

(٢) إمام عبد الفتاح إمام : « المنهج الجدلى عند هيجل » وأيضاً موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل فقرة ١٣٥ ـ إضافة .

(٣) و. ت. ستيس : « فلسفة هيجل » فقرة ٥٥٠ ـ ٥٥١ . راجع ترجمتنا العربية هذا الكتاب دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ .

للعقل تنبع من قلب الأشياء ومركزها (١) فالانتقام يستند إلى الدوافع والبواعث الجزئية التى تعتمد بدورها على الإرادة الجزئية ، وهو لذلك خطأ جديد . فالعدالة تلغى الجريمة وتعيد الحق إلى نصابه ، أما الانتقام فهو يضيف خطأ جديد إلى الخطأ الأول ، وهذا الخطأ الجديد هو أيضاً قصاص وانتقام يولد خطأ ثالثاً .. وهكذا يكون لدينا سلسلة لا حد لها : ما يُسمى بالأخذ بالثأر ، وهو ما يُطلق عليه فى المنطق اسم اللامتناهى الزائف أو الفاسد ، أما اللامتناهى الحقيقى فهو العدالة – أو الحق – التى لا تؤدى إلى خطأ جديد لكنها تسلب الخطأ أصلاً وتبرز الحق من جديد . لكن كيف يظهر اللامتناهى الحقيقى هنا وكيف يؤكد الحق نفسه ؟

الحق الكامن فى الجريمة هو الذى يُعالج على أنه وجود عقلى ، ومن هنا يمكن أن يُنظر إلى الجريمة على أنها مجرد فعل عارض ، بل لا بُدّ من النظر إليها على أنها تتضمن جانباً عقلياً أيضاً « فما هو متضمن فى فعل المجرم ليس تصور الجريمة فحسب ، بل إن الجانب العقلى موجود أيضاً فى الجريمة بما هى كذلك ، سواء أراد المرء أم لم يرد .» (٢) فما المقصود بالجانب العقلى هنا ؟ المقصود أن فعل الجريمة ذاته إنما هو تأكيد لقانون تريد الجريمة أن يكون كلياً ، ومن ثم فالعنف لا بُدّ أن يُعاقب بالعنف ، لأن المجرم بفعله نفسه يقرر العنف مبدأ عاماً ، أو هو يُشرع قانون العنف ، ولهذا فإننا حين نعاقب المجرم فإنما نعاقبه بقانونه نفسه « بل إننا بمعاقبتنا للمجرم ، فإننا نكرمه ، ونرد إليه اعتباره بوصفه موجوداً عاقلاً ، والذين ينظرون إلى العقاب على أنه ردع أو إصلاح إنما يضعون الناس مع الحيوانات على صعيدٍ واحد .. »(٣) إذ أن من حق المجرم بوصفه موجوداً عاقلاً أن ينظر إلى فعله على أنه كلى ؛ لأن فعله تعبير عن إرادته ، وهو

---

(١) هيجل : « فلسفة الحق » ملحق للفقرة رقم ١٠٢ (انظر فيما بعد ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩) .

(٢) المرجع نفسه ص ٧١ .

(٣) هيجل : « فلسفة الحق » ص ٧١ ـ وقارن أيضاً ميور : « فلسفة الحق » ص ١٦٧٧ وستيس « فلسفة هيجل » فقرة رقم ٥٥٢ .

قد قرر أن يكون العنف قانوناً ، ومن ثم كان تطبيق هذا القانون نفسه عليه عملاً من أعمال العدالة (١) . « فالعقاب الذى يناله المجرم ، ينظر إليه هذا المجرم على أنه لون من ألوان العنف الخارجى ، على حين أنه فى الواقع ليس إلا مظهراً لإرادته الإجرامية »(٢) .

أما عقوبة الإعدام فلا شك أن هيجل يوافق عليها ، وإن كان يميل إلى حصرها فى نطاق ضيق ، يقول : « إننا نعرف أن بيكاريا Beccaria(٣) عارض حق الدولة فى تطبيق عقوبة الإعدام محتجاً بأننا لا يمكن أن نزعم أن العقد الاجتماعى يتضمن موافقة الأفراد على إعدامهم ، بل إننا ينبغى علينا بالأحرى أن نفترض العكس . غير أن الدولة بصفة عامة ليست تعاقداً بين الأفراد ، وماهيتها الجوهرية ليست قاصرة على حماية الأفراد وضمان ممتلكاتهم ، بل هى بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا ، ولهذا فهى تقتضى فى بعض الأحيان استرداد هذه الحياة ، وهذه الممتلكات ، وتطالب الأفراد بالتضحية بها .. »(٤) وخلاصة ذلك كله أن « الجريمة تستدعى العقاب – منطقياً – ومع عقاب الجريمة التى يبلغ فيها الحق المجرد ذروته تنبثق أخلاق الضمير .. »(٥) .

ثانياً : الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير :

كانت الإرادة فى دائرة الحق المجرد موجودة فى شىء خارجى ، فالملكية هى تموضع للإرادة أو هى الإرادة حين تصبح شيئاً خارجياً عن ذاتها ، وها هى الإرادة تعود إلى نفسها فى الأخلاق الفردية . فإذا كان القسم الأول يمثل موضوعية الإرادة ، فإن هذا القسم الحالى يمثل ذاتيتها ، أما القسم الثالث الذى سنعرض له

---

(١) هيجل : نفس المرجع السابق ص ٧٠ .

(٢) إمام عبد الفتاح إمام : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ٢٤٥ – وقارن أيضاً « موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل » فقرة رقم ١٤٠ – إضافة .

(٣) سيزار بيكاريا (١٧٣٥ – ١٧٩٣) مشرّوع وعالم اقتصاد إيطالى كان من معارضى عقوبة الإعدام .

(٤) هيجل « فلسفة الحق » – فقرة ١٠٠ إضافة (نوكس ص ٧٠ – ٧١) .

(٥) ج. ميور : « فلسفة هيجل » ص ١٦٦ .

بعد قليل – وهو الأخلاق الاجتماعية – فهو مركب لهما ، وهو لهذا يعبر عن حقيقتهما بحيث يبدو كل منهما صورياً ومجرداً بالقياس إليه .

لكن كيف يتم الانتقال من الحق المجرد إلى الأخلاق الفردية ؟ الواقع أن الإرادة تتكون من لحظات ثلاثة هى : الكلى والجزئى والفردى : « فحقيقة الإرادة هى التحديد الذاتى ، أعنى الفردية العينية التى هى مركب الكلى والجزئى .. » (١) غير أن دائرة الحق المجرد أبرزت جانباً واحداً من هذه الجوانب الثلاثة ، وأعنى به لحظة الكلية ، فقد كانت الإرادة كلية فى هذه المرحلة ، أما عامل الفردية فهو مستبعد وقل مثل ذلك فى العامل الجزئى ، فهو يقع خارج الإرادة بوصفه مجرد رغبة لا معقولة . ولهذا كان القسم السابق يمثل عملية السير التى تجاوز الإرادة عن طريقها نقطة البداية وتعلو عليها ، بحيث تصبح لحظة الكلية متوسطة من خلال الجزئى الذى يصبح صريحاً واضحاً أثناء السير بوصفه لحظة من لحظات الإرادة نفسها (٢) .

لقد كانت الإرادة فى حالة كلية تماماً فليس ثمة توسط وبالتالى لا حق للجزئى (الذى هو لحظة جوهرية للإرادة) لأن ما يوجد هو الإمساك المباشر بموضوع مباشر ، غير أن لحظة الجزئية التى تجاهلتها الملكية تطل برأسها فى التعاقد فى صورة العرضية والاتفاق ، وهى اللحظة التى تصبح صريحة علنية فى ارتكاب الخطأ . فإرادة الإنسان الذى يرتكب الخطأ فى نزاع أو صراع مع نفسها لأن الحق الذى هو تواجد الإرادة هو جوهرها ، وهى بارتكابها للخطأ تنكر جوهرها الخاص ، وبهذه الطريقة فإن اللحظة الجزئية تصبح صريحة علنية ، فهى لم تعد كما كانت من قبل تقع خارج الإرادة فى صورة مجرد رغبة ، أو هوى، أو تعسف ... إلخ ، لكنها موجودة فى فعل الإرادة نفسه طالما أن الشخص قد أراد أن يرتكب هذا الخطأ ، وهكذا تصبح الإرادة واعية بنفسها بوصفها جزئية ،

---

(١) ت. م. نوكس : تعليقات على فلسفة الحق ص ٣٢٢ .

(٢) نفس المرجع .

وبفضل هذا الشعور تصبح قادرة على معارضة الكلى (١) .

وهذه المعارضة أو هذا التناقض بين الإرادة الجزئية والإرادة الكلية يظهر فى مجالين : المجال الأول هو العالم الخارجى ، أعنى دائرة العلاقات الخارجية بوصفه تناقضاً بين الخطأ والانتقام ، أو الأخذ بالثأر . والمجال الثانى : هو تناقض إرادة المجرم مع نفسها كما أشرنا الآن تواً .

والطريقة الوحيدة للتغلب على هذه التناقضات هو الاعتراف بأن دائرة الحق المجرد كانت كلية وبالتالى أحادية الجانب ، أعنى أنها عبرت عن لحظة الكلية وحدها واستبعدت لحظة الجزئية ، ولهذا وقعت الأخطاء بسبب أحادية الجانب هذه ، فالخطأ هو اللحظة الجزئية فى الإرادة ، وهى لحظة تتطلب الاعتراف بها وإشباعها . ويرى هيجل أنه من الضرورى أن تحصل هذه اللحظة الجزئية على حقها فى الاعتراف والإشباع بطريقة تجعلها تتعاون مع الكلى ولا تتحداه . ومن ثم فإن التناقض الموجود بين الخطأ والانتقام – فى العلاقات الخارجية – لا يحل إلا حين تكون ذاتاً جزئية هى لسان حال الكلى ، أعنى القانون كما هى الحال فى موقف القاضى – مثلاً – وإلا فإن المجرم سوف يعتبر حكم القاضى مجرد مسألة شخصية ، وبالتالى فهو ظلم جديد . وقل مثل ذلك فى تناقض الحق فى إرادة المجرم مع نفسها ، فهو تناقض لا يمكن إلغاؤه بمجرد العودة إلى كلية عارية مجردة بأن نستنكر « المعتدى الأثيم » لكن الحل الوحيد هو التعرف والاعتراف بمطالب الجزئى : هو الإقرار بأن الحق الكلى لا بدّ أن يكون متوسطاً عن طريق أحكام الضمير الخاصة بالذات . إننا لا نجاوز تحدى المجرم إلا حين نستبدل بالتصور المجرد للشخصية التصور الأكثر عينية للذاتية ، فالذات هى الإرادة الكلية التى لا توجد فحسب فى الحقوق الكلية المجردة لكنها توجد أيضاً فى الإرادة الجزئية.

همزة الوصل – إذن – بين الحق المجرد ، والأخلاق الفردية هى الخطأ أو بدقة أكثر هى الجريمة ، لأن الجريمة تمثل موقفاً تتعارض فيه الإرادة الجزئية (إرادة

---

(١) المرجع نفسه .

فرد من الأفراد) تعارضاً صارخاً مع الإرادة الكلية (الفكرة العقلية للإرادة) . وهو موقف تسلب فيه الإرادة الكلية : فالقتل مثلاً هو إنكار حق الفرد في الحياة ، هو إنكار للكلى بما هو كذلك . غير أن العقوبة هي سلب لهذا السلب ، ونفى النفى هذا يعطينا الفكرة الإيجابية عن الأخلاق الفردية ؛ ذلك لأن العقاب (أو سلب السلب) هو نفى للتعارض بين الإرادة الجزئية والإرادة الكلية وعودة إلى الاتفاق بينهما ، أعنى اتفاق الإرادة الجزئية مع فكرتها الكلية ، مع ما ينبغى أن تكون عليه الإرادة وتلك هى الأخلاق الفردية بمعناها الدقيق ويلخص هيجل هذا الانتقال فى النص الآتى : « تقتضى الحقيقة أن يكون للفكرة الشاملة وجود ، وأن يتفق هذا الوجود مع فكرته . والإرادة فى دائرة الحق (المجرد) تتواجد فى شيء خارجى ، لكن المطلب التالى هو أن الإرادة ينبغى أن تكون موجودة فى شيء داخلى - فى نفسها - فى وسط داخلى ، فهى لا بد أن تكون أمام عينيها ذاتية ، وأن تتخذ من ذاتها موضوعاً لنفسها ، وهذه العلاقة بينها وبين ذاتها هى لحظة الإيجاب أو الإثبات . لكنها لا تستطيع بلوغها إلا بإلغاء مباشرتها ، فالمباشرة ، الملغاة فى الجريمة تؤدى - إذن - من خلال العقوبة - أعنى من خلال سلب هذا السلب - إلى إثبات ، أعنى إلى الأخلاق الفردية .. »[1] .

فالإرادة فى دائرة الاخلاق الفردية تصبح قانون نفسها ، أعنى أنها تحدد نفسها تحديداً ذاتياً ، لقد كانت الإرادة فى مجال الحق المجرد يحددها شيء خارجى كالملكية لأن موضوعها شيء خارجى ، أما الآن فقد عادت الإرادة إلى نفسها واتخذت من ذاتها موضوعاً لها . القول بأن الإرادة فى مجال الأخلاق هى قانون نفسها يعطينا حق الذات بصفة عامة . لقد كان الحق المجرد يعرض علينا مجموعة من الأوامر والنواهى والمحرمات : لا تعتدِ على حرية غيرك ، لا تضر ملكيته ، لا تؤذ شخصيته .. إلخ ، لكن من أين تأتى هذه الأوامر ؟ من مصدر خارجى غير الذات . أما أساس الإرادة الأخلاقية فهو ألا تعترف بسلطة خارجية تفرض عليها أوامر ، وإنما هى تعترف فحسب بأوامرها الخاصة التى تصدر عن ذاتها ، أو التى

(١) هيجل « فلسفة الحق » - ملحق للفقرة ١٠٤ (انظر فيما بعد ص ٢٨١) .

تصدر عن الضمير ، فأنا بوصفي موجوداً عاقلاً لا أستطيع أن أخضع لسلطة أوامر لا أقتنع بها اقتناعاً ذاتياً ، بل يشترط أن اقتنع بها وأن يقرها ضميرى الخاص فهو الذى يمكن أن يكون قانوناً لى وهذا هو حق الذات . وتنقسم الأخلاق الفردية ـ داخلياً ـ ثلاثة أقسام هى :

١- الغرض والمسئولية .

٢- النية والرفاهية .

٣- الخير والضمير .

١- تعتمد المسئولية على الغرض ، فحق الذات الاخلاقية هو أن ينسب إليها فقط تلك النتائج التى تكمن فى إرادتها ومعرفتها السابقة . وبمعنى آخر إن حق الذات ـ وهو أساس الأخلاق الفردية ـ هو أنه ينبغى أن تكون مسئولة فقط عما هو موجود فى غرضها . وهذا الشرط الأساسى تجاهله الوعى الساذج فى المأساه الإغريقية فقد كان أو ديب مسئولاً عن قتل أبيه الذى لم يكن يعرفه ، مع أن أوديب لا يمكن أن يتُهم بقتل والده طالما أن إرادته لا يمكن أن تكون مسئولة عن عمل ما إلا بمقدار معرفته لما يعمل [١] فالإرادة الأخلاقية تفرق فى نتائج الفعل بين النتائج الضرورية لفعل والنتائج غير المتوقعة والعرضية التى لم يكن من الممكن التنبؤ بها وهى تعلم أن الفرد متناه ، وأنه يخضع لقوى وظروف متعددة تؤثر فيه ، بل وتتحكم فيه أحياناً . وهى من ثم تذهب إلى القول بأنه ينبغى قبل أن نكيل اللوم – أو الثناء – لشخص ما ، أن نحاول الإجابة عن هذا السؤال : هل قام الفرد حقيقةً بهذا الفعل، أم أن الفعل حدث فحسب من خلاله ؟ والسؤال يعنى بعبارة أوضح : هل نتائج الفعل كانت كافية فى غرض الفاعل ؟ هذا هو أول حق من حقوق الإرادة الأخلاقية : أن تكون النتيجة التى تحدث معروفة مقدماً أو مرسومة أو موجودة فى غرض الفاعل [٢] ولهذا تسقط المسئولية فى حالات : الجنون ، والاضطرابات العقلية ، والطفولة ... إلخ ، لأن الفرد فى هذه الأحوال على الرغم من أنه موجود

---

(١) هيجل « فلسفة الحق » ـ ملحق للفقرة ١٠٤ (انظر فيما بعد ص ٢٨١) .

(٢) H.A.Reyburn : The Ethical Theory of Hegel, p. 169 .

عاقل بالقوة ، فإنه ليس كذلك بالفعل ، ومن ثم فإن نتائج فعله ليست محددة من قبل ، ليست مرسومة ، أو ليست موجودة فى غرض الفاعل .

٢- والنية هى اللحظة الثانية وهى أكثر موضوعية من الغرض ؛ ذلك لأن النية هى مضمون الفعل ، وهى تضع فى الإعتبار الصلات الموضوعية التى تغاضت عنها المرحلة السابقة ، فنحن هنا نكشف صراحةً عن السبب ، وراء فعل ما ، وحين نكشف عن الباعث الخفى وراء السلوك فسوف نجد أن نية الإنسان تشير بصدق أكثر إلى ما حدث ، فلو كان فى نية شخص ما ، أن يشعل النار عمداً فى إحدى الغابات ، فإننا نحصل على معرفة ناقصة لو اكتفينا بالقول بأنه أشعل الحريق . إن علينا أن نلاحظ أن هناك خلف الغرض المباشر فى إحداث بضع شرارات – كانت هناك نية لإحداث حريق على نطاق واسع ، فالنية هى الغرض وقد أصبح أكثر شمولاً ، وأكثر موضوعية ، وبالتالى أكثر عقلانية .

ومن ناحية أخرى فإن النية أكثر ذاتية من الغرض ، وذلك لأن النية تعبر عن جانب كبير من الذات ، كما أنها تعبر عن الطابع الفردى لشخصية الفاعل ، أعنى أنها لا تعبر عن الوجه العابر أو العرضى فى شخصيته ، لكنها تعبر عن الجانب المستقر الدائم فى وجوده ، ولهذا كان إشباع النوايا هو إشباع للغايات العامة – نسبياً – التى يعرفها المرء ويقدر قيمتها ، ونحن اعتماداً على الجانب الذاتى نستطيع أن نسمى إشباع النية رفاهية أو سعادة(١) .

ومن التركيز على هذه اللحظة وحدها قيل إن الإنسان ينبغى أن يحكم عليه حسب نواياه ، بمعنى أن نتجاهل النتائج ونحكم بالقيمة الأخلاقية عن طريق المقاصد والنوايا وحدها (٢) لكن النوايا وحدها لا تكفى ، بل لا بد أن تتحقق فى العالم الخارجى ، لا بدّ أن تتحول إلى سلوك وأفعال . لقد قيل : « يكفى أن تريد أموراً عظيمة » وهذا حق ، بمعنى أننا ينبغى علينا أن نريد أموراً عظيمة ، لكن

(١) H.A.Reyburn : Ibid, p. 169- 170 .

(٢) G.R. Mure : The Philosoply of Hegel, p. 168.

لابد أن يكون فى مقدورنا إنجاز هذه الأمور العظيمة وإلا فإن الإرادة سوف تكون عديمة الجدوى : إن أشجار الغار الخاصة بالإرادة - مجرد الإرادة هى أوراق جافة ولن تخضر أبداً ... (١) ومعنى ذلك أن النوايا وحدها لا تكفى ، وهيجل يعتمد هنا على الفكرة التى سبق أن عرض لها فى المنطق عن هوية الجوّانى والبرّانى : « إننا كثيراً ما نلتقى بأناسٍ لا يأتون من الأفعال إلا ما هو تافه عديم القيمة ، ولكنهم فى الوقت نفسه يتباهون بنواياهم الطيبة ، وعلينا أن نواجه هؤلاء الأدعياء بما قاله السيد المسيح : احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين يأتونكم فى ثياب الحملان ، ولكنهم من الداخل ذئاب خاطفة ، من ثمارهم تعرفونهم . ولا تصدق هذه الآية على الأفعال الخلقية والتصرفات الدينية وحدها ، ولكنها تنسحب كذلك على الإنتاج الفنى والعلمى .. »(٢) .

٣- كانت الذات فى لحظة الغرض تحدد وترسم هدفاً خاصاً ، ووجدنا فى لحظة النية خطوة أبعد من الغرض ، من حيث الجانب الذاتى والجانب الموضوعى فى آن واحد . لكن الكلية التى تنكشف بهذا الشكل لا تزال نسبية :فهى محدودة بنطاق النوايا الفعلية للفاعل الفرد ، والخير الذى تتضمنه محدود برفاهيته الخاصة ، ومن هنا فإن كلية العقل تضطرنا إلى تجاوز هذه الحدود ، ولهذا نسير من هذا العقل الفردى أو ذاك إلى العقلانية الكامنة وراء جميع الغايات الجزئية بحيث تصبح هذه الغايات بالنسبة لها مجرد صور خاصة . فالفرد يزعم أن منابع فعله تكمن بداخله ، وأنه يهدف إلى غاية وضعها بوصفه موجوداً عاقلاً ، ومعنى ذلك أنه لا بد أن تكون له غاية تتفق مع الاستقلال أو الحرية التى يزعمها ، أعنى يجب ألا يقتنع بغاية جزئية أو عابرة ، بل إن الغاية التى يكرس لها نفسه لا بد أن تكون لها قيمة مطلقة ، ولا بدّ أن تكون مرغوبة فى ذاتها ولذاتها ، وهذه الغاية المطلقة هى الغاية العقلية التى هى فى النهاية جوهر الإرادة الأخلاقية وهى الخير ، ومن هنا فإن الإرادة الجزئية التى تتفق مع جوهرها ، أعنى مع الإرادة الكلية ،

---

(١) Hegel : The Philosoply Right, (124) Z.

(٢) راجع كتابنا : « المنهج الجدلى عند هيجل » . دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ .

تكون إرادة خير فى حين أن الإرادة الجزئية التى تعارض الإرادة الكلية تصبح إرادة شريرة . ومعنى ذلك أن الخير هو إتفاق الإرادة مع فكرها الشاملة أو مع طبيعتها العقلية ، وبالتالى فالخير يعتمد على الفعل العقلى ، فحين تريد الإرادة شيئاً عقلياً فإنها لا تكون فى هذه الحالة إرادة فردية أو جزئية فحسب لكنها تكون كذلك إرادة كلية . ونستطيع أن نقول فى عبارة موجزة : الخير هو هوية الإرادة الجزئية والإرادة الكلية ، أما الشر فهو عزم الإرادة على اتباع أهوائها اللاعقلانية وغاياتها الخاصة فى مقابل العقل . وعلينا أن نعرف بعد ذلك كله أن : « الذات هى سلسلة الأفعال التى تقوم بها . فلو كانت هذه سلسلة من الإنجازات التى لا قيمة لها ، فإن ذاتية الإرادة ستكون عندئذ لا قيمة لها كذلك . أما إذا كانت أعمال المرء ذات طبيعة جوهرية (أى لها قيمة حقيقية) فإن نفس الشىء يصدق على الإرادة الداخلية للفرد (١) .

ثالثاً : الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية :

إذا كانت الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير ذاتية ، فإن فيها جانباً موضوعياً هو : الخير ؛ ذلك لأن الإرادة الفردية تريد الخير ، تريد أن تفعله ، ومعنى ذلك أن الخير هو موضوع الإرادة ، هو الموضوع الذى تريد أن تحققه فى العالم الخارجى، ومن ثم كانت هوية الضمير والخير هى فى نفس الوقت هوية الذاتية والموضوعية ، وهذه الهوية هى الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية ، وهى القسم الثالث فى فلسفة الحق مركب القسمين السابقين : الحق المجرد (الجانب الموضوعى) ، والأخلاق الفردية (الجانب الذاتى) .

والأخلاق الاجتماعية تنقسم داخلياً إلى ثلاثة أقسام هى : الأسرة ، والمجتمع المدنى والدولة . وهى تمثل عناصر الفكرة الشاملة الثلاثة : الكلى ، والجزئى ، والفردى . فجوهر الأسرة هو الكلية ، فيما يعبر المجتمع المدنى عن لحظة الجزئية حيث يبحث أفراده وراء غاياتهم الخاصة ، فى حين أن الدولة تمثل اللحظة الفردية التى هى مركب الكلية والجزئية.

---

(١) « فلسفة الحق » فقرة رقم ١٢٤ (انظر فيما ص ٢٨ - ٢٢٩) .

١ - الأسرة :

الأسرة هى الوجه الأول المباشر للحياة الأخلاقية ، وهى المؤسسة الاجتماعية التى تعتمد عليها بقية المؤسسات ، فعلى هذه المؤسسة يعتمد المجتمع المدنى ، والدولة ، طالما أنه لا يمكن أن يكون هناك مجتمع ولا دولة بدون الأسرة ، وتكتمل الأسرة - فيما يرى هيجل - بثلاث لحظات هى : (أ) الزواج . (ب) ملكية الأسرة أو دخلها . (د) تربية الأطفال وتفكك الأسرة .

(أ) الزواج : الزواج عند هيجل واجب يفرضه العقل وليس مجرد أمر يعتمد على الأهواء والنزوات الفردية ، فالزواج فى ماهيته رابطة اجتماعية ، وهو تموضع ضرورى للعقل وللإرادة الكلية . وهناك ثلاث نظريات خاطئة عن الزواج: الأولى : هى تلك التى تنظر إلى الزواج على أنه مجرد علاقة جنسية بين الرجل والمرأة ، وهى بهذا تركز على الجانب الطبيعى أو الفيزيائى منه ، وتسد الطريق أمام الخصائص والجوانب الأخرى للزواج ، وهى نظرية ساذجة تماماً أما النظرية الثانية فهى التى ترى الزواج مجرد عقد مدنى ، وهو رأى يذهب إليه كانط نفسه - وهى نظرية خاطئة كذلك ، لأنه إذا كان الزواج عقداً مدنياً فإن ذلك يعنى أن يقوم على النزوة والهوى ، وأنه يمكن أن ينحل فى أى وقت شأنه شأن أى تعاقد آخر بموافقة الطرفين ، وهكذا يهبط إلى مستوى النفع المتبادل [١] « أما النظرية الثالثة للزواج فهى تلك التى تقيم الزواج على أساس الحب وحده (كما يفعل الرومانتيكيون) غير أن علينا أن نرفض هذه النظرية كما رفضنا النظريتين السابقتين ، طالما أن الحب وجدان فحسب ، وهو بالتالى يخضع للعرضية من كل وجه .. وهو قناع ينبغى ألا تدعيه الحياة الأخلاقية ، ومن ثم فالزواج يحدد تحديداً أكثر دقة إذا قلّنا إنه الحب المشروع أخلاقياً ، وهذا التعريف يستبعد من الزواج جوانب الحب الذاتية الخالصة ، وكذلك الجوانب العابرة المستقلة... » [٢] . الزواج

---

(١) هيجل « فلسفة الحق » ملحق لفقرة رقم ١٦١ (نوكس ص ٢٦٢) .

(٢) نفس المرجع السابق .

عند هيجل ـ إذن يشمل جانبين : جانب طبيعي وجانب روحي، وهو ينظر إليه من حيث الجانبين معاً لأنه لكي يكون كاملاً فلا بد أن يشملهما معاً (١) وهو يعني أنني أتحد مع الآخر بحيث لا أكون في عزلة انانية لكني أحصل على وعيي بذاتي عن طريق رفضي لاستقلالي الخاص ، وأن أعرف نفسي كوحدة لذاتي مع الآخر ، ووحدة للآخر معي (٢) ؛ ولهذا فإن هيجل ينادي بالزواج الواحدي « فالزواج في ماهيته واحدي ، لأنه عبارة عن شخصية تدخل في هذه الرابطة (الاجتماعية) وتسلم نفسها لها . ومن ثم فإن حقيقة هذه الرابطة هي الاستسلام المتبادل الكامل لهذه الشخصية .وتبلغ الشخصية مستوى الوعي الذاتي عن طريق الآخر بمقدار ما يكون هذا الآخر شخص ما ، أعني فرداً ذرياً .. » (٣) ، ومن هنا كان الزواج وحدة روحية يتنازل فيها كل شخص عن استقلاله الخاص ، ويتحد الاثنان في شخص واحد ، إنه فعل أخلاقي وليس مجرد نزوة ، وهو رابطة اجتماعية وليس مجرد عاطفة أو انفعال طائش (٤)، ولهذا فإن : « الفرق بين الزواج والتسري ، أو اتخاذ المحظيات هو أن الأخير يقوم أساساً على إشباع الرغبة الطبيعية ، بينما يكون مثل هذا الإشباع ثانوياً في حالة الزواج ، ولهذا فإن الخبرات الفيزيائية (أي الجنسية) تذكر في الحياة الزوجية بغير خجلٍ أو حياء ، في حين أن ذكر مثل هذه الخبرات خارج الحياة الزوجية يحدث إحساساً بالخجل ، وعلى هذا الأساس فإن الزواج لا بدّ أن ينظر إليه على أنه رابطة لا يمكن فكها ، لأن الغاية من الزواج غاية أخلاقية ، وهي غاية عليا ، بحيث يخضع لها كل شيء آخر .. » (٥) .

---

(١) Reyburn : op. cit,. p. 204 .

(٢) هيجل « فلسفة الحق » ملحق للفقرة رقم ١٥ (انظر فيما بعد ص ٢٧٤) .

(٣) نفس المرجع السابق . فقرة ١٦٧ (نوكس ص ١٥) .

(٤) يرى هيجل أن الزواج عن طريق الوساطة المتبصرة خير من الزواج عن طريق أسهم كيوبيد الطائشة : راجع ميور « فلسفة الحق » حاشية ص ١٧١ .

(٥) هيجل « فلسفة الحق » ملحق للفقرة رقم ١٦٣ (نوكس ص ٢٦٢) .

وعلى الرغم من أن الزواج غاية عليا ورابطة قوية فإن هيجل يوافق على حل هذه الرابطة فى ظروف خاصة ، أعنى أنه يوافق على الطلاق ، على أن يكون ذلك فى أضيق الحدود ، وفى الحالات التى يحددها القانون : « وعلى كل حال فإن المشرعين لا بد أن يجعلوه أمراً صعباً بقدر الإمكان ، وأن يتمسكوا بحق النظام الأخلاقى ضد النزوة والهوى .. » ، وما يبرر الطلاق هو أن الزواج يدخل ضمن عناصر تكوينه عنصر الوجدان ، وهو عنصر ضعيف متقلب ، وهذا معنى قول السيد المسيح « .. من أجل قساوة قلوبكم أُذن لكم أن تطلقوا نساءكم .. » (متى ١٩ : ٨) .

(ب) اللحظة الثانية من اللحظات الثلاثة التى تتكون منها الأسرة هى ملكية هذه الأسرة أو دخلها ، فكما أن الشخص الفرد فى دائرة الحق المجرد كان يمارس حريته فى صورة خارجية هى الملكية ، فكذلك الأسرة إذا نظرنا إليها على أنها شخص واحد فلا بدّ أن يكون لها ملكية هى ملكية الأسرة . ولأن الأسرة هى شخص واحد فإن هذه الملكية سوف تكون ملكية مشتركة للأسرة .

وإذا كان الزواج فى ماهيته جوّانى – فإن ملكية الأسرة هى أساساً صورة خارجية : « فالأسرة بوصفها شخصاً واحداً لا بدّ أن يكون لها وجود خارجى حقيقى فى الملكية»[1] لكن من أين تأتى هذه الملكية ؟ إن الأسرة يمثلها الزوج فهو على رأسها ، أو هو رب هذه الأسرة ، ولذا فهو له حق الامتياز وله حق الإشراف على الأسرة ، ومن هنا فهو يسعى فى الخارج للحصول على مطالبها واحتياجاتها وما يكفل لها الحياة . لكن دخل الأسرة لا يملكه واحد بعينه ، وإنما هو ملكية مشتركة بين أعضاء الأسرة . ومن هنا جاء حق الأبناء فى التربية والتعليم ، وهكذا وصلنا إلى العنصر الثالث والأخير من عناصر تكوين الأسرة .

(جـ) تربية الأطفال وتفكك الأسرة : « علاقة الحب بين الزوج والزوجة ليست فى ذاتها علاقة موضوعية لأنه حتى إذا ما كان وجدانهم وحدة جوهرية ، فإن هذه الوحدة ليست موضوعية حتى الآن . ومثل هذه الموضوعية يحصل

(١) هيجل « فلسفة الحق » فقرة ١٦٩ (نوكس ص ١٦) .

عليها الآباء لأول مرة فى أطفالهم الذين يرون فيهم تموضعاً كاملاً لاتحادهم ، ففى الطفل تحب الأم والده ، كما يحب الأب زوجته فى طفله . وفى حين أن وحدتهما كانت فى حالة الملكية موجودة فى شيء خارجى فإنه فى حالة أطفالهم توجد هذه الوحدة فى كيان زوجى واحد يحب فيه ويحبون .. » (١) فالزوج والزوجة يحب كل منهما الآخر فى أطفالهما الذين لهم نصيب فى دخل الأسرة ، كما أن لهم الحق فى أن يتعلموا ، وهذا الحق هو وجه واحد يقابله وجه آخر لنفس العملة وهو واجبهم فى أن يطيعوا آباءهم (٢) وللآباء الحق فى معاقبة أبنائهم ، لكن العقوبة هنا لا تهدف إلى تحقيق العدالة بما هى كذلك ، لكن الغاية هنا أكثر ذاتية وأكثر أخلاقية فى طابعها ، فهى تستهدف الارتفاع بوعيهم وإرادتهم إلى الكلى . ومن هنا « فإن تربية الطفل لها هدف سلبى هو الارتفاع بالطفل من مستوى الغريزة أو المستوى الطبيعى – وهو مستوى يوجه فيه الأطفال فى البداية إلى مستوى الوجود القائم بذاته ، أعنى الوجود المستقل والشخصية الحرة ، وهو المستوى الذى يكون لديهم فيه القدرة على أن يتركوا الوحدة الطبيعية للأسرة»(٣) ، وهكذا يتفرق الأطفال ليصبحوا أشخاصاً مستقلين ، وبالتالى يكونوا أسر جديدة .

٢– المجتمع المدنى :

تعتمد فكرة المجتمع المدنى – منطقياً – على تفكك الأسرة ، وتفكك الأسرة يعتمد على ما يأتى : إن تعلم الأطفال يعنى الوصول بهم إلى مستوى الشخصية الحرة المستقلة ، وهكذا يشعرون بأنفسهم بوصفهم أشخاصاً أمام القانون ، وبأنهم قادرون على أن تكون لهم ملكية خاصة بهم ، وأن يؤسسوا أسرة جديدة يصبح فيها الأبناء رؤساء لهذه الأسرة ، وتصبح البنات زوجات فيها ، وتتوارى الأسر القديمة لتصبح الأساس والمصدر لهذه الأسرة الجديدة ... وهكذا يظهر

---

(١) المرجع نفسه ، ملحق للفقرة ١٧٣ (نوكس ص ٢٦٤) .

(٢) ميور : « فلسفة هيجل » ص ١٧١ ـ ١٧٢ .

(٣) هيجل : « فلسفة الحق » ١٧٧ (نوكس ص ١١٨) .

عدد كبير من الأشخاص المستقلين الذين يرتبطون ارتباطاً خارجياً بوصفهم ذرات اجتماعية مستقلة . صحيح أنهم داخل الأسرة لا يكونوا أنفسهم غايات فى ذاتها بل تكون الأسرة غايتهم – فهى غاية أعلى من الفرد – لكنهم الآن أصبحوا شخصيات فردية ، كل شخص منهم مستقل ، أعنى غاية فى ذاته ، ولا يعترف بغاية أخرى غير نفسه فقط على أنه غاية ، وأن يعامل جميع الأشخاص الآخرين على أنهم وسائل لغايته ، وبهذا الشكل يصبح كل واحد معتمداً تماماً على الآخرين جميعاً ، لأنه بدونهم – بوصفهم وسائل لتحقيق غايته -- لن يستطيع بلوغ هذه الغاية . ومن ثم ينشأ اعتماد متبادل مطلق بينهم ، فكل منهم يستخدم الآخرين جميعاً كوسائل لإشباع مطالبه وحاجاته ، وهذا الوضع ، أعنى اعتماد الأشخاص المستقلين كل منهم على الآخر – هو جوهر ما يسميه هيجل بالمجتمع المدنى .

لقد كان الفرد عضواً فى الأسرة ، وكانت غايته كلية ، فهو لم يكن يكافح من أجل نفسه ولا من أجل مصلحته الشخصية ، لكنه يكافح بالضرورة من أجل الغاية الكلية ، أعنى من أجل الأسرة . ولكنه الآن ـ فى المجتمع المدنى ـ يرتد إلى ذرة اجتماعية ، وينظر إلى نفسه على أنه غاية فحسب ، وهكذا تختفى الكلية لتحل محلها الجزئية ، أعنى الجرى وراء غايات الفرد الشخصية ومصالحه الذاتية . بيد أن كلية الأسرة هى بالضبط العنصر الأخلاقى أو العقلى ، ومن ثم يبدو المجتمع المدنى وقد فقد عنصره الأخلاقى ، لكنا لو سرنا قليلاً لوجدناأن العنصر العقلى موجود بطريقة مستترة ، وهو يبدأ فى الظهور وتظهر معه العناصر الأخلاقية التى توجد فى الدولة بوصفها التخلى النهائى للفكرة الأخلاقية ، فالمجتمع المدنى هو مجرد تجريد فحسب، أو هو لحظة من جانب واحد تلغى فى الدولة (١) .

المبدأ الأساسى – إذن – فى المجتمع المدنى هو الفرد الجزئى ، أعنى أن علينا أن ننظر إلى هذا المجتمع بوصفه مكوناً من أعضاء كل منهم يتخذ نظرة ذاتية تجاه الأشياء ويعمل أساساً من أجل غاياته الخاصة . لكن ينبغى الا يظن ظان أن

(١) W. T. Stace : The Philosophy of Hegel (588) .

المجتمع المدنى يمثل عماء مطلقاً ، بل علينا أن نلاحظ أنه هو نفسه مجتمع ، أعنى أنه يتسم بسمات القانون والنظام : فالجزئى هو نفسه كلى ، والمصلحة الذاتية للفرد هى نفسها مبدأ مشترك يصهر الناس جميعاً فى بوتقة واحدة ، ومعنى ذلك أن الجزئية الخالصة ، واللامبالاة المطلقة ، والحياد الكامل ، فى الحياة المشتركة هى أمور مستحيلة بالنسبة للموجود العاقل ، فالناس لكى يحصلوا على أهدافهم الخاصة عليهم أن يضعوا فى اعتبارهم أهداف الآخرين وأفعالهم (١).

واللحظات التى يتكون منها المجتمع المدنى ثلاث هى : (أ) نسق الحاجات (ب) تنظيم العدالة (جـ) الشرطة والنقابة .

(أ) إذا كانت الحياة الاجتماعية مغروسة فى الطبيعة فإن عناصر المجتمع المدنى تتطور من الدوافع والحاجات الموجودة فى الحياة الحيوانية ، غير أن المجتمع المدنى – مهما كان فجّاً ـ يجعل هذه الحاجات تتسع وتمتد : فهناك الحاجة إلى المأكل والملابس والمسكن ....إلخ ، لكن الناس – عن طريق الفكر – يخلقون غايات جديدة ؛ ويكافحون من أجل غايات أخرى غير الإشباع المباشر للغرائز الأولية ، وليس هناك حد للحاجات البشرية ، فكلما تحقق إشباع حاجة من الحاجات ظهرت حاجة أخرى .. وهكذا . ويؤدى ذلك أولاً إلى الاعتماد المتبادل بين الناس ، فأنا أعتمد على غيرى فى إشباع حاجاتى ، كما أن غيرى يعتمد على فى إشباع حاجاته ، كما يؤدى ثانياً إلى تقسيم العمل بين الناس . والعمل بصفة عامة لحظة أساسية فى إشباع الحاجات البشرية ، ذلك لأن موضوعات الطبيعة قلما توجد فى ظروف وأوضاع تمكننا من إشباع حاجاتنا بشكل مباشر ، بل لا بدّ أن تتشكل عن طريق فاعلية الإنسان . والعمل هو جعل الطبيعة روحية ، أو قل إنه صب الغرض فى مادة بلا روح ، وتكييف هذه المادة مع الحاجات العقلية والعمل المستمر الذى يقوم به الأفراد فى المجتمع ، يؤدى فى النهاية إلى الثروة التى هى نتاج اجتماعى ، وهى لهذا يمكن أن تعتبر ملكاً للمجتمع ككل وتفصيل ذلك ـ على كل حال ـ يدخل فى دائرة علم الاقتصاد لا فى الفلسفة السياسية.

---

(١) H. A. Reyburn : op. cit,.215.

ووجود حاجات فى المجتمع لا بد أن يؤدى بالضرورة إلى ظهور طبقات أو فئات اجتماعية تعمل على إنتاج الوسائل الضرورية لإشباع هذه الحاجات . ويفرق هيجل بين المدينة والريف ، وعلى أساس هذه التفرقة يشير إلى ثلاث طبقات : الأولى : هى طبقة الزراع أو الفلاحين الذين يرتبطون ارتباطاً مباشراً ، وهم لهذا يعيشون عيشة بسيطة ويتقبلون ما تجود به الطبيعة ، ويغلب عليهم التعاون والثقة والاتحاد . أما الطبقة الثانية فهى طبقة التجار والصناع الذين يعيشون فى المدينة ـ فى الأعم الأغلب ـ وفى مقابل بساطة الريف نجد فى المدينة الحيل والألاعيب وأعمال الذكاء البشرى ، وفى مقابل الاعتماد على الطبيعة تجد الحياة هنا صناعية . وهناك طبقة ثالثة يرى هيجل أنها طبقة كلية لأنها تنشد أساساً تحقيق المصالح الكلية للمجتمع ، فهم يخدمون المجتمع ككل ، وهم لا ينتجون سلعاً لكنهم يهتمون بالتنظيم والإدراة ، ولهذا فإنه يجب إعفاء هذه الطبقة – فيما يرى هيجل – من العمل البشرى لإشباع حاجاتها . غير أنه لمن الخطأ « أن يُترك تقسيم الأفراد إلى طبقات إلى الطبقة الحاكمة كما هى الحال فى جمهورية أفلاطون أو إلى مصادفات المولد كما هى الحال فى نظام الطبقات المغلقة فى الهند Castes »(١) .

(ب) واللحظة الثانية التى يتكون منها المجتمع المدنى هى تنظيم العدالة ، وهى لحظة تنشأ خلال الاعتماد المتبادل بين الأفراد لإشباع حاجاتهم ، وهو اعتماد يحتاج إلى تنظيم يتخذ شكل القوانين . إننا نستطيع أن نرتد بالقانون – أصلاً – إلى الغريزة . فلا شك أن القانون ينشأ من الغريزة ، لأن الغرائز هى تنظيمات بدائية للحياة الحيوانية ، ويمكن أن نقول إن العرف والتقاليد يمثل مرحلة أعلى من هذه التنظيمات طالما أنها تتضمن الوعى والمعرفة ، ولكن العرف والتقاليد آلية وذاتية وجزئية من ناحية أخرى ، أما القانون فهو عام ، وإن كان ذلك لا يمنعنا من القول بأن الأصل التاريخى للقوانين القديمة إنما يوجد فى العادات والتقاليد والعرف وما إلى ذلك : « الفرق بين العرف والقانون ، هو أن العرف يُدرك

---

(١) Hegel : The Philosoply Right, p. 133.

بطريقة ذاتية وعارضة ، وبالتالى فهو أقل من القانون من حيث التحديد والعلانية ، كما أن كلية الفكر وشموله فى حالة العرف أقل وضوحاً منها فى حالة القانون .. » (١) ومن المهم عند هيجل أن تُذاع القوانين وأن يعرفها الناس جميعاً ، فكما أن الحق لا يكون صحيحاً فى ذاته إذا لم يتحول إلى قانون ، فكذلك القانون لا يمكن أن يكون صحيحاً فى ذاته ما لم يكن قاعدة واعية للناس بصفة عامة (٢) .

(جـ) والقسم الثالث والأخير من المجتمع المدنى هو (الشرطة والنقابة) ويمكن أن ننظر إلى هذا القسم – كما هى الحال عادةً فى سير الجدل – على أنه تطوير للقسمين السابقين : فنسق الحاجات وإشباعها قد أدى إلى ظهور القوانين، وهذه القوانين تحتاج إلى من يطبقها خاصة وأن الفرد الذى يسعى إلى إشباع حاجاته إنما يفعل ذلك فى عالم المصادقات والعرضية ، ومن هنا كانت وظيفة الشرطة حماية الفرد وحماية ممتلكاته ضد عوامل الصدفة والإتفاق ، وطالما أن الفرد يسعى إلى إشباع حاجاته ومصالحه الخاصة ، فإن من حق الأفراد الذين تتشابه مصالحهم أن يكونوا رابطة واحدة تمثل تعاونهم من أجل إشباع حاجاتهم كما هى الحال فى النقابات والغرف التجارية وغيرهما من المنظمات التعاونية الأخرى .

من خلال هذه المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية يعمل المجتمع المدنى . لقد بدأنا بنظام الحاجات : كثرة من الأفراد يسعى كل منهم وراء إشباع غاياته الخاصة ، من خلال تفاعلهم وتأثيرهم وتأثرهم بعضهم ببعض بدأ المجتمع يتكامل ، وأصبح الإنتاج والتوزيع عمليات اجتماعية ، ثم كان تموضع القانون عن طريق نشره وذيوعه ، وكلية القانون تصبح عينيه : أولاً عن طريق التطبيق المباشر لمبادىء الحق على الأفراد عن طريق البوليس ، وثانياً عن طريق تنظيم النقابات داخل المجتمع (٣) .

---

(١) Hegel : Ibid, p. 135.

(٢) H. Reyburn : op. cit., p. 221.

(٣) H. Reyburn : op. cit., p. 225.

٣- الدولـــــة :

الدولة هى مركّب الأسرة والمجتمع المدنى وهى تمامهما ، ومعها تصل الفكرة الأخلاقية إلى تحققها الفعلى : « فالدولة هى التحقق الفعلى للفكرة الأخلاقية ، إنها العقل الأخلاقى بوصفه إرادة جوهرية تظهر وتتجلى أمام ذاتها ، وتعرف نفسها ، وتعقل ذاتها.»(١) وإذا كانت الأسرة قد أبرزت عنصراً من عناصر الفكرة هو الكلية ، كما أبرز المجتمع المدنى عنصراً آخر هو الجزئية ، فإن الدولة تبرز العنصر الثالث وهو عنصر الفردية ، وهومركب الكلية والجزئية ، فالدولة فرد حقيقى ، إنها شخص أو كائن حى يميز نفسه بنفسه بطريقة تجعل حياة الكل تظهر فى جميع الأجزاء ، وذلك يعنى أن الحياة الحقيقية للأجزاء – وهم الأفراد – إنما توجد وتتحد مع حياة الكل وهو الدولة . والدولة – من ثم – ليست إلا الفرد نفسه وقد تموضع عن طريق حذف السمات العارضة الزائلة والتركيز على ما هو كلى فيه . والفرد كلى ضمناً ، فالكلية هى جوهره ، والدولة هى الكلى الموجود بالفعل ، وبالتالى فهى الفرد ، وقد تحقق بالفعل أو قد تموضع ، وعلى ذلك فسوف تبدو علاقة الدولة بالفرد علاقةمزدوجة : فالفرد سوف يشعر أن الدولة شىء خارجى عنه ، شىء يحده ، وقد يجبره ويلزمه بأفعال معينة ، ذلك لأن الدولة لا بُدّ أن تعلو على جميع المصالح الذاتية والمنافع الخاصة ، ولا بُدّ أن يكون لها القدرة على إعادة تشكيل العوامل الموجودة بداخلها مهما بدت هذه العوامل قوية فأى عضو من أعضاء هذه الدولة قد يلجأ إليها لحمايته والدفاع عنه ضد عضو آخر : إنها الحكم الأعلى ، ولهذا فهى لها الحق الأعلى . والفرد – من ناحية أخرى – لا بدّ أنْ يعرف أنّ الدولة ليست قوة غريبة عنه لكنها التعبير والتحقق للمبدأ العقلى الذى يمثله ، وفيها وحدها يحقق الفرد فرديته . إن ما تعارضه الدولة وما قد تلجأ إلى قهره هو أهواء الفرد ونزواته ، أما إرادته الحقيقية الأصلية فهى تصل إلى تحررها الكامل فى الدولة ، إذ فيها – وفى التنظيمات الأخرى التى تحتويها – يصبح الفرد كلياً ، وتحصل أغراضه وغاياته على

(١) Hegel : The Philosophy of Right, (257) Knox, p. 155.

مضمونها ومغزاها الحقيقى من العالم الاجتماعى بحيث تصبح هذه الغايات نفسها غايات اجتماعية ، وبالتالى فهو يستطيع بلوغ هذه الغايات وتحقيقها تحقيقاً كاملاً ، أعنى أنه يستطيع تحقيق نفسه لو أنه وضع فى اعتباره المبادىء الكلية للمجتمع الذى يعيش فيه ، ولو أنه أدرك أن أى فعل لا اجتماعى – أى يعارض المبادىء الكلية للمجتمع – هو فعل يعارض جوهر الفرد نفسه ، وهو موجه أساساً ضد هذا الفرد (١) .

وتقع معالجة هيجل للدولة فى ثلاثة أقسام : أولاً : البناء الداخلى للدولة أو ما يسميه بالدستور ، ثانياً : علاقة الدولة ، بوصفها دولة جزئية ، بغيرها من الدول وهو ما يسميه بالقانون الدولى ، ثالثاً : تطور العقل فى العالم ، وهو التطور الذى تصبح فيه كل دولة جزئية مجرد مرحلة ، وهو ما يسميه هيجل بالتاريخ الكلى .

أولاً : التنظيم السياسى : النسيج الداخلى للدولة – أو ما يسميه دستورها ـ ينقسم ثلاثة أقسام تقابل الأقسام الثلاثة للفكرة الشاملة ، فالدولة كما قلنا هى العقل وقد تحقق بالفعل ، أو هى الفكرة الشاملة مع تحققها العقلى وهى لهذا تسير متفقة مع عناصر الفكرة الثلاثة : الكلى ، والجزئى ، والفردى . والجانب الكلى فى الدولة هو وظيفتها كمنبع ومصدر للقوانين ، وهذا الجانب يقدم لنا السلطة التشريعية ، أما الجانب الجزئى فهو يوجد فى تطبيق القوانين على حالات جزئية خاصة ، وهذا يعطينا السلطة التنفيذية (ويرى هيجل أنها تتضمن القضاء أيضاً) أما لحظة الفردية فهى إنما توجد فى الشخص الحاكم أو الملك، ويقال أحياناً إنه ينبغى أن تكون كل سلطة من هذه السلطات مستقلة عن الأخرى، بحيث تكون كل منها ضابطاً أو مراجعاً للسلطتين الأخريين . وهو ما يسمى عادةً بفصل السلطات ، وهذا الفصل يُنظر إليه على أنه ضمان للحرية . غير أن هيجل يرفض هذه النظرة ، ويرى أن علينا أن ننظر إلى هذه الأقسام كوحدة واحدة ، وعلى أن لكل منها سلطة الكل بداخلها ،فكل منها متحدة مع

H. Reyburn : The Ethical Theory of Hegel, p. 233. (١)

سلطة الكل : فالسلطة التشريعية تسن القوانين من أجل الدولة ككل، ويسم الدولة ككل وقل مثل ذلك فى السلطتين الأخريين ، فهذه السلطات لا تعمل كل منها من أجل ذاتها بل من أجل الكل (١) ، ومثلها مثل الحياة فى الكائن الحى ، فالحياة موجودة فى كل خلية ، وهناك حياة واحدة فقط موجودة فى جميع الخلايا ، وإذا انفصلت أية خلية عن هذه الحياة ماتت على الفور (٢) .

وعلينا الآن أن نقول كلمة موجزة عن سلطة من هذه السلطات الثلاث :

(أ) السلطة التشريعية :

السلطة التشريعية هى لحظة الكلية فى الفكرة ، ذلك لأن سن القوانين يعنى سن مبادىء عامة أو كلية للدولة ، ولا تعنى حالة هذا الفرد أو ذاك ، والقوانين موجودة بالفعل ، ووظيفة السلطة التشريعية تطوير هذه القوانين الموجودة وجعلها مناسبة بحيث تلبى المطالب الجديدة التى تظهر فى الدولة : « السلطة التشريعية تختص بما يلى : (أ) القوانين بما هى كذلك من حيث ما تتطلبه من تعيينات جديدة ، وما تحتاج إليه من اتساع (ب) مضمون شئون الحياة للدولة بأسرها .. » (٣) .

(ب) السلطة التنفيذية :

إذا كانت السلطة التشريعيةتختص بسن القوانين بصفة عامة وهى لهذا تمثل لحظة الكلية ، فإن السلطة التنفيذية تختص بتطبيق هذه القوانين على حالات جزئية خاصة ، وهى لهذا تقابل لحظة الجزئية ،لأن مهمتها إدراج الجزئى تحت الكلى وهى تعمل فى تعاون وثيق مع السلطة التشريعية ، والمناصب والوظائف – سواء فى هذه السلطة أو تلك – ينبغى أن تكون متاحة لأى مواطن قادر على شغلها (٤) .

---

(١) هيجل « فلسفة الحق » ملحق للفقرة رقم ٢٧٦ (نوكس ص ٢٨٧) .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) المرجع نفسه ، فقرة رقم ٢٩٨ (نوكس ص ١٩٣) .

(٤) ميور : فلسفة هيجل ص ١٧٤ .

(ج) الملك (١) :

اللحظة الثالثة – هى لحظة الفردية ويمثلها الملك الحاكم ، ولا شك أن تصور الملك الحاكم بوصفه لحظة فردية تجمع فى جوفها اللحظتين السابقتين – تصور يصعب على الفهم إدراكه ذلك لأن الملك هو وحدة السلطتين التشريعية والتنفيذية، فهو بوصفه ممثلاً للحظة الكلية يقدم تصديقاً عاماً . أو هو يعتمد اعتماداً مطلقاً القوانين على اعتبار أنها تنبع منه . وهو بوصفه ممثلاً للحظة الجزئية المصدر المطلق للأعمال التنفيذية إذ فيه تتمثل اللحظة الأخيرة فى إصدار القرار ، والإرادة الأخيرة التى تضفى على أعمال وزرائه المشروعية ، ومن هنا فإن وظيفة الملك تتضمن عناصر الفكر الثلاثة .

لكن ينبغى ألا يفهم من ذلك أن هيجل يعطى للملك سلطة مطلقة ، أو أنه يؤيد الحاكم المستبد ، فلو صح وكان الحاكم يحكم على هواه ويفعل ما يشاء ، أعنى يسير وفقاً لأفعال تعسفية : يشرع ويقرر كما يريد – لو صح ذلك فإن هذه الأفعال سوف تتناقض مع سير الفكرة وما تحتويه من عناصر : تلك العناصر التى تمثلها السلطة التشريعية من ناحية والسلطة التنفيذية من ناحية أخرى ، فلو كان الملك يمثل اللحظة الأخيرة أو القمة التى تصل إليها الدولة : « فإن ذلك لا يعنى أن الملك الحاكم يفعل ما يشاء وفقاً لنزواته، وإنما هو مقيد بالقرارات العينية لمستشاريه ، وحين يقوم الدستور ويستقر ، فلن يكون للملك فى الغالب من عمل سوى التوقيع باسمه ، لكن اسمه مهم فهو الكلمة الأخيرة التى لا نستطيع تجاوزها»(٢) . فإذا كان هيجل يفضل النظام الملكى على غيره من أنظمة الحكم ،

---

(١) حين يتحدث هيجل عن هذه السلطات الثلاث نراه يعكس هذا الترتيب الذى ذكرناه بحيث يتحدث أولاً عن سلطة الملك ـ أو العرش على حد تعبيره ـ ثم عن السلطة التنفيذية ، وأخيراً عن السلطة التشريعية . ويرى « ستيس » أن البداية بالحديث عن الملك أولاً عادةً قديمةً ـ فيما يبدو ـ لإظهار الاحترام لشخصية الملك ! راجع « فلسفة هيجل » فقرة ٦١٧ .

(٢) Hegel : The Philosophy of Right, (274) Knox, P. 288.

فإن ذلك لا يعنى أنه يؤيد الملكية المستبدة أو الملك الطاغية ، لكنه يدعو إلى الملكية الدستورية أو الملكية البرلمانية التى تحقق التوازن والانسجام بين الدولة والفرد ، وأعظم مثل لذلك - فى رأى هيجل - هو الدستور الإنجليزى (١) ،وفضلاً عن ذلك فإنه : « كان يحب النظام الملكى لأنه كان يتوقع منه أموراً عظيمة .. » (٢) .

ثانياً : القانون الدولى : علاقة الدولة بعضها ببعض هو الذى يؤلف ما يسميه هيجل بالقانون بالدولى . لكنه ينظر إليها نظرة خاصة يمكن إيجازها فيما يلى : كل دولة مستقلة وذات سيادة ، وليس ثمة سلطة على ظهر الأرض أعلى منها ، ومن هنا فإن علاقة الدولة بغيرها من الدول لا تشبه علاقة الأفراد بعضهم ببعض داخل الدولة ، ذلك لأن الدولة يوجد فيها قانون قائم ومحاكم ترغم الأفراد على اتباع الصالح العام ، وتحد من الأهواء الفردية، ولا يوجد مثل هذا القانون ، ولا مثل هذه المحاكم لإرغام الدول على تنفيذ الاتفاقيات والمعاهدات التى تعقد بينها ولهذا كانت الاتفاقيات والمعاهدات الدولية تقوم فقط على إرادة الحاكم ، وهى إرادة فردية ، لهذا كانت الدول المتحالفة تشبه على أحسن الفروض الأطراف المتعاقدة . ومن ثم فإن أى تحالف سوف يكون عرضياً يستطيع أى طرف أن يتنصل منه . ولقد تطلع كانط إلى إقامة تحالف بين الدول يحل المنازعات التى تقوم بينها ، ولكن هيجل يرى أن هذه الفكرة مجرد حلم ، لأنها تتجاهل أن كل دولة مستقلة ذات سيادة ، وأنه ليس ثمة سلطة تعلو هذه الدول(٣) .

فكيف يمكن إذن أن تحل المنازعات التى تقوم بين الدول ؟ تحل فى نهاية المطاف عن طريق الحرب . والحرب قد تتغير أشكالها وأساليبها مع تقدم الفنون العسكرية ، لكنها سوف تستمر بصور ربما تكون أكثر اعتدالاً كوسيلة من الوسائل الضرورية اللازمة للتقدم السياسى، ويستطيع عصرنا أن يفاخر بأنه يرى الحرب فى ضوئها الحقيقى ، فلم يعد ينظر إليها على أنها إشباع لهوى

---

(١) A. Weber : History of Philosophy, P. 521.

(٢) H. Reyburn : op. cit., P. 252.

(٣) H. Reyburn : op. cit., P. 255.

السلطان ونزواته ، بل على أنها لازمة ولا مندوحة عنها لتطور الفكرة ، والحرب الصحيحة هى الحرب من أجل الأفكار ، والحرب فى خدمة العقل فالمعركة لا بد أن تكون من أجل المبدأ . والدولة المنتصرة هى أكثر حقيقة وأكثر صدقاً ، وهى فى كلمة واحدة أفضل من الدولة المنهزمة ، فواقعة انتصارها نفسها تبرهن على ذلك: إن انتصارها إدانة للمبدأ الذى تمثله الدولة المنهزمة(١) .

غير أن الحرب ينبغى أن توجه ضد الدولة لا ضد أشخاص بعينهم ، أو ضد ممتلكات الأفراد أسرهم ، أو ما شابه ذلك . ويرى هيجل أن هناك ضرورة عقلية تكمن خلف اكتشاف البارود ، ذلك لأن هذا الاكتشاف قد ساعد على جعل الحرب إنسانية بأن قلل من معارك المواجهة المباشرة بين الأفراد التى وجدت من قبل فى معارك المبارزة بالسيف ، ومن هنا فإن الجندى الذى يشد زناد بندقيته فينطلق منها الرصاص فيصيب الأعداء لا يهدف إلا قتل الدولة العدوة ، أما أفراد هذه الدولة فهو لا يعرفهم ، وربما لو عرفهم لم يكن ليكرههم(٢) .

ثالثاً : التاريخ الكلى أو تاريخ العالم : إذا كان القانون الدولى يقوم على العرضية والاتفاق ، فإن ذلك يعنى فى الحال وجود نقص وقصور فى علاقة الدول بعضها ببعض . والحق أن كل دولة تمثل وجهاً جزئياً من الفكرة الشاملة ، أو من العقل الكلى الذى يفض نفسه فى أوجه مختلفة فى الزمان ، وتعاقب هذه الأوجه هو الذى يكون ما يُسمى بالتاريخ الكلى أو تاريخ العالم ، وهذا التاريخ لا تحكمه الصدفة أو القدر الأعمى ، وإنما يحكمه العقل الخالد ، وعلى ذلك فالتاريخ ليس خليطاً أعمى من المصادفات ولكنه تطور عاقل ، وإذا كانت كل دولة تمثل صورة متناهية للعقل ، فإن أعمال الدول ومصيرها فى علاقاتها بعضها ببعض هو جدل التناهى لهذه العقول ، ومنه ينبثق العقل الكلى ، عقل العالم متحرراً من جميع القيود ، وهو يشكل ذاته ، ويمارس حقه وهو أعلى الحقوق – فوق هذه

---

(١) A. Weber : History of Philosophy, p. 520

(٢) G. R. Mure : The Philosophy of Hegel. p. 175, (Footnote 1).
وقارن أيضاً الترجمة الإنجليزية لفلسفة التاريخ ، ص ٤١٩ .

العقول المتناهية فى تاريخ العالم الذى هو محكمة العالم (١) ، وهذا العقل الكلى يتجسد فى كل حقبة من التاريخ فى شعب معين فيتقدم بقية الشعوب ويسير فى مقدمة ركب الحضارة . وهو الذى اختار فى حقب مختلفة : المصريين ، والآشوريين ، والإغريق والرومان ، والفرنسيين ... إلخ ، وهى شعوب تتجمع فى معبد التاريخ حول الروح اللامتناهى كما تلتف الملائكة حول العرش ! .. (٢) .

خـــاتمـــة :

حاولنا فى هذه الدراسة أن نعرض الخطوط الأساسية لكتاب هيجل فلسفة الحق دون أن ندخل فى مناقشات فرعية كثيرة ، غير أن هذا الكتاب تعرض لهجوم عنيف منذ صدوره حتى الآن - كما سبق أن ذكرنا فى فاتحة هذه الدراسة ، ولا سيما نظرية هيجل فى الدولة . وعلى الرغم من أن هذه الدراسة قد لا تكون مجالاً مناسباً لعرض جميع الاتهامات التى وجهت إلى هيجل وناقشتها ، فإننا نود أن نعرض لاتهامين رئيسيين وجهاً إلى نظرية هيجل السياسية بصفة عامة ونظريته فى الدولة بصفة خاصة :

١- أول هذين الاتهامين هو ما يُقال أحياناً من أن هيجل فى نظريته فى الدولة انتهى إلى إخضاع الفرد تماماً للدولة ، بحيث تلاشت حقوقه وضاعت حريته حين امتصه هذا «التنّين» الضخم الذى يسمى بالدولة « فطالما أنها هى نفسها مصدر العناصر المشتركة لإرادات الأفراد الجزئية التى تشملها وتتخطاها ، فإنه ينتج من ذلك أن الفرد لا يكون حراً إلا فى إطاعة الدولة وإنجازه لواجباته وإرادته لمنفعتها .. (٣) فالدولة قد امتصت الفرد تماماً على نحو ما يقول « جود» وذلك يعنى بعبارة أخرى « أن هيجل كان لديه ميل قوى نحو الفكرة السياسية

Hegel : The Philosoply of Right, (346) Knox P.215 - 216. (١)

A. Weber : History of Philosoply, P. 521. (٢)

C. E. M. Joad : Guide to the Philosoply and Politics, P. 594. (٣)

القديمة التى تخضع الفرد خضوعاً تاماً - كما تخضع حق الذاتية - لإرادة الدولة»(١) ، وانساق كثير من الباحثين فى هذا التيار فذهبوا إلى أن هيجل يدعو إلى « عبادة الدولة » وأنه الأب الشرعى للنازية والفاشستية ، وأنه الحلقة المفقودة - كما يقول كارل بوبر - بين أفلاطون وبين أصحاب النزعات الاستبدادية أو السلطة الجامعة Tatalitarianism التى ظهرت فى نهاية القرن التاسع عشر .

غير أن هذا الإتهام يغفل حقيقة هامة - من الناحية المنطقية البحتة - وهى أن الدولة مركب الكلية والجزئية ، وبالتالى فلو أنها ألغت حقوق الفرد وحريته لكان معنى ذلك أنها تلغى عنصراً رئيسياً من عناصر تكوينها وهو عنصر الجزئية ، وتلك هى الغلطة التى وقعت فيها الدول القديمة بصفة عامة - وهو خطأ انعكس فى جمهورية أفلاطون التى يحمل عليها هيجل حملة شديدة ؛ لأنها ركزت على عنصر الكلية وأهملت العنصر الجزئى فكانت بذلك كلية مجردة : « ولقد كان هذا النقص هو المسئول عن النظرة المألوفة إليها بوصفها حلماً من أحلام الفكر المجرد أو كما يُقال عادةً « مجرد مثل أعلى » إن مبدأ الشخصية المستقلة اللامتناهية للفرد ، ومبدأ الحرية الذاتية ، أنكره أفلاطون فى الصورة الجوهرية الخالصة التى قدمها عن تحقق العقل .. » (٢) وفضلاً عن ذلك فإن هيجل كثيراً ما يتحدث عن «حقوق الفرد التى لا يمكن سلبها » ويدين بلا تحفظ العبودية ، والرق ، والحرمان من الملكية الخاصة ، ومنع استخدامها والانتفاع بها وما شابه ذلك . واغتراب العقل ، والحياة ، والأخلاق، والدين ، هى كلها ممثلة فى الخرافات والإذعان للآخرين من ذوى السلطان الذين يحددون لى الأعمال التى ينبغى على أن أقوم بها (فقرة ٦٦) . ولست أدرى كيف يمكن أن يكون نصيراً للعبودية ذلك الذى يقول إن « للعبد الحرية المطلقة فى تحرير نفسه » (١) وكيف يمكن أن

---

(١) من كتاب Schwegler تاريخ الفلسفة ص ٣٤٠ (اقتبسه ستيس فى كتابه فلسفة هيجل فقرة ٦١٥) .

(٢) Hegel : the Philosoply of Right, (185) Z. Knox. p. 124.

يوصف هيجل بأنه « سلب إرادة الفرد » وجعله رقماً فى الدولة فى الوقت الذى يوحد فيه هيجل بين الحرية والإرادة ويجعلهما معاً أساس الذات وماهيتها ؟ يقول : « أنا أعتقد أن الحرية هى بالضبط الطابع الأساسى للإرادة مثلها مثل الثقل للأجسام .. فالكيان الحر هو الإرادة والإرادة بدون حرية كلمة جوفاء ، بينما لا تكون الحرية واقعية إلا بوصفها إرادة ، أعنى بوصفها ذاتاً .. » (٢) .

أضفْ إلى ذلك كله أن هناك حقيقة هامة علينا أن نتذكرها باستمرار وهى أن الدولة وإن كانت غاية عليا فإنها ليست نهاية المطاف « إذ بالغاً ما بلغ كمال الصرح الأخلاقى الذى نسميه بالدولة ، فهو ليس الغاية القصوى التى تتجه إليها تطور الفكرة الشاملة (أو العقل) الحياة السياسية رغم امتلائها بالعاطفة والعقل فإنها ليست قمة النشاط الروحى ، وذلك لأن الحرية هى ماهية العقل واستقلال حياته . والدولة مهما بلغ كمالها فهى ليست إلا قوة خارجية ، نوع من السجن ، وفى هذا السجن يُحرم اللامتناهى من ماهيته : فلا يمكن للعقل أن يخضع خضوعاً غير مشروط إلا لنفسه : للعقل فقط ، ولا شىء مما يوجد فى الحياة السياسية يحقق الهدف الأقصى الذى يبحث عنه وهو لهذا يتجاوز هذه الحياة إلى مجالاته الحرة : إلى الفن والدين والفلسفة .. »(٣) .

٢- أما الاتهام الثانى فهو ما يُقال أحياناً من أن هيجل كان يستهدف بنظريته السياسية تبرير الأوضاع السياسية القائمة ·(وخاصةفى بروسيا) وبالتالى فهو يعارض كل إصلاح ، وهو رجعى وهو عدو للحرية .. إلخ وأصحاب هذا الاتهام يستندون فى اتهامهم هذا إلى تلك العبارة التى وردت فى تصدير هيجل لفلسفة الحق والتى يقول فيها « ما هو عقلى موجود بالفعل وما هو موجود بالفعل عقلى .. » وهم يفسرونها على أنها تعنى أن كل شىء موجود عقلى ، وبالتالى فلا يمكن تغييره ولا يمكن الثورة عليه ، وأن الوضع القائم هو أفضل الأوضاع

W. Kaufmann : From Shakespeaare to Existentialism, p. 110 - 111. (١)

A. Weber : History of Philosoply, p. 521. (٢)

Hwgal : op. cit., p. 225 - 226 . (٣)

الممكنة وليس فى الإمكان أبدع مما كان على حد تعبير ليبنتز الشهير ! « كل شيء واقع الآن ، أى موجود بالفعل ، ولا بد أن يكون معقولاً ، كما لا بد أن يكون خيراً .. الخير الخاص هو الوجود الفعلى أو الواقعى للدولة البروسية .. » هذا ما استنتجه كارل بوبر من عبارة هيجل السالفة .. ! ويمكن أن نسوق على هذا الاتهام عدة ملاحظات على النحو التالى :

(أ) إن جانباً من اللبْس الذى يقع فيه الباحثون أحياناً إنما يأتى من غموض المصطلح الألمانى Wrikich الذى يُترجم أحياناً بالواقعى أو الفعلى أو الموجود بالفعل ، ويمكن أن نتجنب هذا الغموض لو أننا أدركنا أن هيجل لا يعنى به كل ما هو موجود وإنما الموجود بالفعل عند هيجل – وهو عكس ما هو بالقوة – يعنى ما يحقق طبيعته تماماً أو مايتفق وجوده مع فكرته الشاملة . ولهذا فإن « الجسم المريض » و « الدولة الفاسدة » رغم أنها موجودات فى العالم الخارجى لكنها ليست موجودات بالفعل بالمعنى الهيجلى : لأنها لا تتفق مع الفكرة العقلية للجسم أو الدولة .. » وأقبح رجل ، والمجرم ، وغير السليم أو المعقد كلهم أحياء » (١) ، لكنهم لا ينطبق عليهم المصطلح الهيجلى Wirklich لأن فكرتهم العقلية لا تتفق مع واقعهم . والدولة البروسية عند هيجل رغم أنها أكثر معقولية من الدولة القديمة التى قامت على الرق ، فإنها لا تزال قاصرة من بعض الوجوه عن الوصول إلى « فكرة الدولة»(٢) .

(ب) إن « فكرة » الدولة تتحقق بالتدريج عن طريق الصراع الذى لا ينقطع بين دول الماضى ودول المستقبل . والدول التى تظهر فى التاريخ ليست إلا الأشكال الزمانية المؤقتة التى تتشكل فيها فكرة الدولة ، ثم تطرحها حين يبليها الزمان لتظهر تحت صور أخرى ، وطالما أن العقل الكلى ليس مقيداً بوجود جزئى معين فإننا لا نستطيع أن نقول إن الدولة المثالية أو فكرة الدولة قد تحققت فى أى مكان ، ذلك لأن الدولة المثالية موجودة فى كل مكان وليست موجودة فى أى مكان فى آن

(١) A. Weber : History of Philosophy, P. 522.

(٢) Hwgal : op. cit., P. 279 .

واحد. وتفسير ذلك أنها موجودة فى كل مكان ، لأنها تتجه إلى تحقيق نفسها فى الدول التاريخية فهى تصير نحو تحقيق ذاتها – وهى لا توجد فى أى مكان لأنها بوصفها مثلاً أعلى فإنها مشكلة يُرجى حلها فى المستقبل ، ومعنى ذلك أن جدل التاريخ هو الحل التقدمى للمشكلة السياسية ، وكل أمة تضيف حجراً فى بناء الدولة المثالية ، ولهذا فهو إن آجلاً أو عاجلاً صائر إلى الدمار . وهذا يعنى - بعبارة أخرى - أن كل دولة تمثل المثل الأعلى من جانب معين ، وليس ثمة دولة تحقق المثل الأعلى تحققاً تاماً وكاملاً ، وبالتالى فليس ثمة دولة خالدة . وكما أن الأفكار المنطقية تمتصها أفكار معارضة أكثر منها حقيقة ، فكذلك الأمم – بفضل هذا القانون نفسه – تنتقل كل منها إلى الأخرى وتسلم حضارتها إلى وريث يستوعبها ويشكلها فى صورة أكثر اتساقاً وتطويراً (١) .

(ج) إن هيجل يعارض التبرير الذى يُقدم أحياناً للأفكار السياسية ويرى أنه ليس من أهداف الفلسفة أن تقدم تبريراً لشيء ، لكن الفلسفة وهى تدرس التطور التدريجى لفكرة الدولة تهتم بإدراك الجوهر الخالد والمباطن فيما هو موجود إدراكه فى صورة الزائل والعابر، لأن العقل (وهو يرادف الفكرة الشاملة) يتواجد فى الوجود العقلى الخارجى ، وهو بالتالى يكشف عن نفسه فى صور ومظاهر لا نهاية لها وهو يغطى قلبه بقشرة متعددة الألوان، ونحن نهتم بادىء ذى بدء بالتركيز على هذه القشرة ، ثم بعد ذلك يبدأ الفكر الفلسفى فى سبر أغوارها لكى يكشف عن النبض الداخلى ، ولكى يدرك دقاته حتى فى صورتها الخارجية .. » (٢) وهذا ما حاول هيجل أن يفعله فى فلسفة الحق .

A. Weber : History of Philosoply, P. 518. (١)

Hwgal : The Philosophy of Right. P. 10 - 11 . (٢)

ملاحظات حول هذه الترجمة

☐ هذا المجلد الذى نقدمه اليوم إلى قرّاء العربية هو ترجمة للجزء الأول والثانى من كتاب هيجل الشهير الذى أصدره عام ١٨٢١ تحت عنوان مزدوج هو : علم السياسة والقانون الدولى بإيجاز ، أو أصول فلسفة الحق . ولهذا فكثيراً ما يتحدث هيجل عن الكتاب فى التصدير أو المقدمة باسم الموجز .ولقد اعتمدت فى الترجمة أساساً على الترجمة الإنجليزية التى أصدرها ت. نوكس T. M. Knox عام ١٩٤٢ وأصدرتها أكسفورد ، كما قارنتها مع الترجمة الفرنسية التى قام بها أندرية كان André kaan ونشرتها دار جاليمار(*) .

☐ أضاف هيجل بنفسه إلى النص عدة إضافات أشرنا إليها فى بداية الترجمة بكلمة « إضافة » .

☐ أما إضافات جانز Gans التى جمعها من محاضرات هيجل ، فقد جعلتها فى نهاية الكتاب وآثرت أن أجعلها بعنوان « ملحقات » لا « إضافات » – حتى لا تختلط مع إضافات هيجل السالفة الذكر .

☐ آمل أن يصدر قريباً المجلد الثانى من ترجمة هذا الكتاب الهام ، وهو يشمل الجزء الثالث والأخير بالأسرة ، والمجتمع المدنى ، والدولة .

☐ اعتمدت كثيراً فى التعليقات التى ذكرتها على تعليقات نوكس ، ولقد أشرت إلى ذلك فى حالات كثيرة ، لكنى كنت أحياناً ألخص التعليق أو أضيف إليه ما يوضحه ، كما أننى أضفت تعليقات خاصة بى .

☐ استفدت كثيراً من قراءة صديقى وزميلى الأستاذ الدكتور محمد ياسين عريبى – رئيس قسم الفلسفة بجامعةطرابلس بليبيا – للمخطوطة على الأصل الألمانى، عندما كنت معاراً للعمل بتلك الجامعة ، فإليه أبعث بخالص الشكر .

(*) Principes de la Philosophy du droit - Traduction Française Par André Kaan - Gallimard - Paris 1940 .

كما أود أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى صديقى الأستاذ محمود حمدى زقزوق وكيل كلية أصول الدين بجامعة الأزهر الذى تكرم بقراءة بعض أجزاء هذه الترجمة .

فإذا كانت هناك جوانب حسنة فى هذه الترجمة فالفضل يرجع إليهما ، أما الأخطاء فهى ترجع لى وحدى .

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد .

حلوان فى أغسطس ١٩٨١

إمام عبد الفتاح إمام

***

أصول فلسفة الحق

ج. ف. ف. هيجل

تصـدير

لقد كان الدافع المباشر لنشر هذا المجمل ، هو الحاجة إلى أن أضع بين يدى مستمعى خيطاً مرشداً إلى محاضراتى فى « فلسفة الحق » التى ألقيها طبقاً لوظيفتى الرسمية ، (١) فهذا المجمل عرض نسقى موسع لنفس الأفكار الأساسية حول هذا القسم من أقسام الفلسفة والتى تضمنها بالفعل كتاب كنت قد أعددته من قبل كنص مجمل لمحاضراتى ، وأعنى به : موسوعة العلوم الفلسفية هايدلبرج Heidelberg عام ١٨١٧ (٢) .

لكن لما كان هذا المجمل سيظهر مطبوعاً، فإنه فى هذه الحالة سيلقى جمهوراً أوسع ، وهذا هو الدافع الثانى الذى جعلنى أسهب فى كثير جداً من الهوامش التى

---

(١) بوصفه أستاذاً للفلسفة بجامعة برلـين . ففى الوقت الذى نشر فيه كتاب « فلسفة الحق » (عام ١٨٢١) كان هيجل قد عُين قبل ذلك بثلاث سنوات أستاذاً بهذه الجامعة . وكان يستخدم هذا الكتاب فى المحاضرات التى يلقيها فى فصل الشتاء فى أعوام ١٨٢١ و١٨٢٢ و ١٨٢٤ وعام ١٨٣٠ ، وكان قد بدأ يستخدمه للمرة الخامسة حين وافته منيته فى ١٤ نوفمبر عام ١٨٣١ . وبصفة عامة فقد كان يحاضر فى هذا الموضوع خمسة أيام فى الأسبوع فى الفصل الدراسى الواحد .

(٢) من المحاضرات التى ألقاها فى جامعة هايدلبرج نشر هيجل « موسوعة العلوم الفلسفية » عام ١٨١٧ وهى عرض لمذهبه كله ، ثم نُشرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب عام ١٨٢٧ ، والطبعة الثالثة عام ١٨٣٠ . والكتاب يعرض المذهب الهيجلى بأقسامه الثلاثة : المنطق ، الطبيعة ، الروح . ولقد ترجم وليم ولاس Wallace القسم الأول إلى الإنجليزية تحت عنوان منطق هيجل The Logic of Hegel كما ترجم الجزء الثالث بعنوان « فلسفة الروح The Philos. of Mind » - وترجم جيبلان J. Gibelin الكتاب كله (بدون الإضافات) إلى الفرنسية ونشره فى مجلد واحد . وكان هيجل قد عرض موضوع فلسفة الحق كله فى موسوعة العلوم الفلسفية فى الجزء الخاص بالروح الموضوعى لكنه كان موجزاً وهو هنا يعرض بالتفصيل لموضوعات هذا الجزء (المترجم) .

كانت تشغل فيما سبق حيزاً ضيقاً وتشير إلى أفكار تقترب من حجتى إلى أن أقوم بتوضيحها أثناء إلقائى للمحاضرات . ولقد كان الهدف من التوسع فيها هنا هو أن أوضح أحياناً مضمون النص الأكثر تجريداً ، وأن ألقى نظرة أكثر شمولاً على الأفكار السارية التى تنتشر انتشاراً واسعاً هذه الأيام .

من هنا ولدت سلسلة من الملاحظات تزداد اتساعاً عما هو مألوف ، عادةً فى مثل هذه الملخصات من حيث هدفها وأسلوبها وعلى أية حال ، فموضوع هذا الموجز ، إذا ما أخذ بمعناه الخاص وبغض النظر عن أية اعتبارات أخرى ، يشكل دائرة مغلقة لعلم ما ، إذ يُنظر إليه على أنه مكتمل بذاته ، وهو أساساً ، باستثناء إضافات قليلة هنا وهناك ، تجميع وتنظيم للعوامل الجوهرية لمضمون ظل الناس يقبلونه ويألفونه فترة طويلة ،كما أنه أيضاً تجميع وتنظيم للصورة التى رتب فيها هذا المضمون والتى استمد منها قواعده ووسائله التى استقرت منذ عهد بعيد ، وربما لا يتوقع المرء أن تجىء الملخصات الفلسفية على هذا النحو النموذجى المكتمل الصورة ،إذ يُفترض أن ما تنسجه الفلسفة (١) عمل يتم ليلاً (أو هو سريع الزوال) مثله مثل غزل بنيلوب Penelop (٢) ، يبدأ من

---

(١) يقصد الفلسفة السياسية وما تشتمل عليه من تنظيم للمجتمع ، فلا شك أن الإنسان يحاول أن ينظم القوانين والقواعد التى تعينه على الحياة الاجتماعية الصحيحة منذ فجر التاريخ (المترجم) .

(٢) بنيلوب Penelop التى نقضت غزلها ، هى زوجة « أوليس » القائد اليونانى الكبير فى حرب طروادة . وقد كتب عنه « هوميروس » الأوديسة يصف فيها رحلة العودة إلى بلاده بعد انتهاء الحرب . ذلك أن « أوليس » لم يعد إلى بلاده بعد انتهاء الحرب مباشرة وإنما صادفته عقبات كثيرة فى طريق العودة ، وقام بالكثير من المغامرات ومعه رفقة من جنوده وظل يتخبط فى البلاد وفى البحار ما يقرب من عشرين عاماً . ولقد كان الخطّاب يتوافدون طوال تلك المدة لخطبة زوجته بنيلوب على اعتبار أن زوجها فقد أثناء القتال ولا ينبغى لامرأة جميلة أن تبقى بغير زواج ، لكن بنيلوب كانت تشعر أن زوجها لم يمت وأنه سيعود إليها آجلاً أو عاجلاً ، ولهذا فقد لجأت إلى المماطلة والحيلة فى الرد على خطابها فوعدتهم أنها ستقوم باختيار واحد منهم بعد أن تنتهى من غزل ثوب كانت =

جديد مع كل صباح (١) .

ولا شك أن الاختلاف الرئيسى بين هذا المجمل وبين الملخصات المألوفة يكمن فى المنهج الذى يأخذ به كل منهما والذى يمثل مبدأهما المرشد . لكنى فى هذا الكتاب افترض سلفاً أن الطريقة التى تتقدم بها الفلسفة أثناء سيرها من موضوع إلى موضوع آخر ، وطريقتها فى البرهنة العلمية (٢) ، وهوما يمثل المعرفة النظرية كلها ، تتميز بخاصية أساسية عن أية طريقة أخرى من طرق المعرفة . والحق أن معرفة ضرورة مثل هذا الاختلاف المميز تمكننا هى وحدها من انتشال

== تنسجه ، لكنها كانت تنقض فى المساء ما غزلته طوال النهار ، ثم تبدأ فى الغزل من جديد كل صباح .

ما يريد هيجل أن يقوله فى هذه الفقرة هو أن مضمون فلسفة الحق (وهو تنظيم المجتمع والتشريعات السياسية المختلفة أو ما يشكل فلسفة السياسة) موجود ومعروف منذ أمد بعيد فهو قديم قدم نشأة المجتمع ذاته ، والدور الذى تقوم به الفلسفة لا يعدو استخلاص الأسس والمبادئ الأولى التى يقوم عليها مضمون ما ألفه الناس ، وما قبلوه منذ زمن بعيد . لكن الناس يفترضون أن ما تقدمه الفلسفة لابدّ أن تهدمه فلسفة أخرى كتبنى مذهب جديد ، ثم تأتى فلسفة ثالثة لتهدم ما بنته هذه الأخيرة وهكذا دواليك ما تنسجه الفلسفة طوال النهار تهدمه فى المساء على نحو ما تفعل بنيلوب ـ قارن أيضاً ما يقوله عن هذه الفكرة فى كتابه « محاضرات فى تاريخ الفلسفة » الجزء الأول ص ١٧ من الترجمة الإنجليزية التى قام بها هولدين S. Haldane وكذلك ما يقوله فى : « موسوعة العلوم الفلسفة » فقرة ١٢ (المترجم) .

(١) فى الترجمة الفرنسية : « إن ما تقدمه الفلسفة هو عمل يتحدى كل الأمسيات مثل غزل بنيلوب الذى يبدأ من جديد مع بداية كل يوم » ص ٣٠ .

Hegel : Principes de la Philosophy du droit p. 30 - Traduction Française Par André Kaan Gallimard - Paris 1940 .

(٢) لاحظ أن كلمة العلم Wissen التى يستخدمها هيجل بكثرة لا تعنى العلم التجريبى، ولكنها ترادف المعرفة النظرية أو الفلسفة ؛ وعلى ذلك فالمنهج العلمى والنسق العلمى .. إلخ هو المنهج الفلسفى والنسق الفلسفى ـ قارن أيضاً « المنطق الكبير » المجلد الأول من الترجمة الإنجليزية ص ٦٥ ـ ومن الترجمة الفرنسية ص ٤١ (المترجم) .

الفلسفة من هوة الانحطاط المزرى الذى تردّت فيه فى أيامنا هذه . صحيح أن الناس قد اعترفوا تماماً بأن أشكال المنطق القديم وقواعده : فى التعريف ، والتصنيف ، والقياس والتى تشمل قواعد المعرفة العقلية ، أصبحت لا تلائم العلم النظرى لما فيها من قصور ، أو هم بالأحرى شعروا بذلك أكثر مما اعترفوا به . ولهذا فقد طرحوا هذه القواعدجانباً كما لو كانت تشكل قيداً عليهم ، لكى يسمحوا للقلب ، والخيال ، والحدس العفوى - أن يقول ما يحلو لهم (١) ولما لم يكن فى استطاعتهم الاستغناء عن التفكير والعلاقات الفكرية ، إذ لابد لهما من الظهور على المسرح من جديد ، فقد حدثت نكسة عن غير وعى منهم حين التجأوا إلى مناهج عادية مرذولة فى الاستنباط والاستدلال .

ولمّا كُنْتَ قدْ عَرَضْتُ بتوسع لطبيعة المعرفة النظرية فى كتابى علم المنطق، Wessenschaft Der Logic(٢) فإننى لم أضف فى هذا الكتاب الحالى إلا بعض توضيحات وشروح ـ هنا وهناك ـ حول المنهج وطريقة السير ففى دراستنا لموضوع على هذا القدر من العينية ومن التنوع الذاتى (كما هى الحال فى فلسفة

(١) يشير هيجل بذلك إلى الفلسفة الحَدْسية عند « ياكوبى » ، و « كروج » ، و « فريز » وأتباعهم ولقد نقدها هيجل بقوة فى أكثر من مكان فى كتابه هذا ، كما سبق أن عرضها بتفصيل كبير فى : « موسوعة العلوم الفلسفية » فقرة ٦١ وما بعدها (المترجم) .

(٢) يُسمى أحياناً « بالمنطق الكبير » تمييزاً له عن الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية الذى يعالج موضوع المنطق أيضاً ويُسمى بالمنطق الصغير . ولقد أصدر هيجل الجزء الأول من كتابه « علم المنطق » عام ٨١٢ وهو المنطق الموضوعي ثم اكتمل بظهور الجزء الثانى « المنطق الذاتى » الذى صدر عام ١٨١٦ ـ ولقد كتب هيجل مقدمة طويلة لهذا الكتاب ناقش فيها وضع المنطق وموضوعه بين العلوم الفلسفية وكيف انه يوحّد بينه وبين الميتافيزيقا أو « قدس الأقداس » على حد تعبيره . وهيجل مغرم بالتفرقة بين المعرفة « النظرية » و « المعرفة التجريبية » وهو يستخدم كلمة « تجريبى » بشئ من الاستخفاف ويرى أن « المذهب التجريبى » يمثل نظرة علمية خالصة وليس لوناً من الفلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . والمعرفة النظرية هى التى تتخذ من التصورات العقلية موضوعاً لها (المترجم) .

الحق) كان لابد من إسقاط الإشارة إلى تسلسل البرهان المنطقى فى كل تفصيلاته ؛ إذْ لو كنت قد عرضته لكان من الممكن أن يُنظر إليه على أنه ناقلة لا لزوم لها من حيث إننا نفترض سلفًا أن المنهج العلمى (الفلسفى) معروف وسوف يتضح من ناحية أخرى أن عرض الفكرة كلها ، مثله مثل بناء الأجزاء ، يعتمد على الروح المنطقية . وإننى لأودّ قبل أى شئ آخر أن ينظر القارئ إلى كتابى هذا ، وأن يحكم على ما فيه من دراسة ، وهو يضع فى اعتباره هذه الوجهة من النظر ، لأن ما نتناوله هنا هو العلم (الفلسفى) وفى مثل هذا العلم يرتبط المضمون بالشكل ارتباطاً لا ينفصم .

ربما تطرق إلى أسماعنا ـ بغير شك ـ من أولئك الذين يبدو أنهم يأخذون الأمور من وجهةنظر أعمق ، أن الشكل شيء خارجى لا يكترث بالمضمون، وأن المضمون وحده هو المهم ، بل أكثر من ذلك إن مهمة الكاتب ، ولا سيما الكاتب فى ميدان الفلسفة، تكمن فى اكتشاف الحقيقة ، وفى قول الحقيقة ، وفى نشر الحقائق والتصورات السليمة الملائمة(١) . لكنّا لو تأملنا فى الواقع كيف يُنجز الباحث هذه المهمة ، فإن ما نجده فى المقام الأول هو أن « الطبخة القديمة »(٢) نفسها تُسخن من جديد باستمرار ، وتُقدم لكل شخص ، وتلك مسألة قد تكون ذات قيمة فى تهذيب العواطف ، واستمالة قلوب الناس ، رغم أنه من الأفضل النظر إليها على أنها جهد ضائع لا لزوم له يقوم به شخص فضولى إذ: « عندهم موسى والأنبياء ، فليسمعوا منهم »(٣) لدينا هنا بصفة خاصة فرصاً كثيرة للدهشة من اللهجة والنغمة المدعية التى يمكن ملاحظتها فى تلك الشخصيات

---

(١) يتحدث هيجل هنا عن نزعتين سائدتين ، فيما يقول كارل فردريك ، الأولى ترى تكرار الكلام القديم الفارغ ، والثانية تقدم تعميمات جديدة غامضة ، وضد هاتين النزعتين لابد ان يعمل هذا « العلم الفلسفى » ـ راجع

Karl Ferndriech : The Philos of Hegel, p 221 (المترجم) .

(٢) حرفياً « الأكل البائت » الذى اعيد تسخينه فى اليوم التالى . (المترجم) .

(٣) انجيل لوقا : الاصحاح السادس عشر عدد ٢٩ . (المترجم) .

الفضولية التى تتحدث كما لو أن العالم لم يعد ينقصه شىء قط سوى تلك الحمية فى نشر الحقائق، وكما لو أن « الطبخة القديمة » تجلب معها حقائق جديدة لم يسمع بها من قبل ، وكما لو كان ينبغى علينا باستمرار قبل أى شىء آخر أن نحفظها « اليوم وكل يوم» عن ظهر قلب . لكننا فى مثل هذا الموقف نرى فريقاً لا يقدم حقائق من هذا النوع إلا وتزيحها وتطردها حقائق من النوع نفسه يزودنا بها فريق آخر . وهناك شىء ، فى هذا الخضم من الحقائق ، لا هو جديد ولا هو قديم وإنما هو دائم . لكن إذا لم نستخلصه من تلك الأفكار التى تتأرجح ذات اليمين وذات اليسار بغير منهج ، بواسطة العلم الفلسفى ، فكيف يمكن لنا أن نستخلصه بطريقة أخرى ؟ وإذا لم يتم فصل هذا الشىء الدائم عنها (عن تلك الأفكار) وما لم تتم البرهنة على صحته عن طريق الفلسفة : فكيف يمكن أن تتم بأية طريقة أخرى ؟[1] .

والواقع أن الحقيقة التى تتعلق ، بالحق ، والأخلاق ، والدولة – قديمة قِدَمْ معرفة الناس بها وصياغتهم لها فى قانون عام ، وقِدَمْ أخلاق الحياة اليومية وقِدَمْ الدين . وما الذى كان يمكن لهذه الحقيقة أن تطلبه أكثر من ذلك ، ما دامت الروح المفكرة لم تكتفِ ولم تقنع بامتلاكها للحقيقة فى هذا الشكل الجاهز المباشر؟ إن ما تريده هو أن تدرك فى الفكر أيضاً ، بحيث يتخذ المضمون ، الذى كان بالفعل عقلياً فى مبداه ، صورة العقلانية . وعلى هذا النحو يبدو مدعماً تدعيماً جيداً أمام الفكر الحر الذى لا يستقر عند حدود المعطى ، سواء أكان هذا المعطى مؤيداً بالسلطة الوضعية الخارجية للدولة[2] ، أم بالاتفاق والتواضع بين الناس Consen-

(١) يريد هيجل أن يقول إن هناك جوهراً خالداً ودائماً وسط معترك الأفكار السياسية والآراء الاجتماعية المختلفة ، وهذا الجوهر هو موضوع فلسفة الحق . (المترجم) .

(٢) كلمة (وضعية) هنا Positive تعنى موضوعة Posited اى مؤسسة تعسفياً على نحو ما نتحدث عن القانون « الوضعى » كشئ متميز عن القانون « الطبيعى » . والملاحظ أن عبارة هيجل ، كما ينبهنا . ت . م. نوكس T. M. Knox تعنى أن الدولة ليس لها سلطة مطلقة ، وأنها ليست معفاة أو مستثناة من النقد الفلسفى ـ راجع تعليقات نوكس على ترجمته الإنجليزية لفلسفة الحق ص ٢٩٩ . (المترجم) .

sus hominum أو بواسطة السلطة الداخلية للشعور الباطني والانفعال ، وبواسطة « شهادة الروح » التى تتزامن معه مباشرةً – أقول إن الفكر الحر بدلاً من أن يبدأ بالمعطى ، فإنه يبدأ ـ على العكس ـ من ذات نفسه ، وهو بذلك يزعم أن ذاته تتحد فى أعماق وجودها مع الحقيقة .

القلب الساذج يأخذ بهذا الموقف البسيط : أعنى أنه يؤيد ، باقتناع وثقة ، ما يشيع بين الناس بصفة عامة على أنه حق ، ثم تراه يقيم سلوكه ومواقفه من الحياة على هذا الأساس الراسخ . يمكن أن تُثار فى الحال صعوبة مزعومة ضد هذا الموقف البسيط للسلوك ، وهى صعوبة إمكان اكتشاف وتحديد ما له قيمة وصحة كلية وسط هذا التنوع اللامتناهى للأراء (١) ـ ويمكن بسهولة أن ننظر إلى هذا الارتباك على أنه ناتج من موقف جاد وحقيقى لطبيعة الأشياء . لكن الواقع أن أولئك الذين يتباهون بهذا الارتباك ، ظانين أنهم يجنون نفعاً من ورائه ، هم فى الحقيقة فى موقف من لا يستطيع رؤية الغابة بسبب كثافة الأشجار ، فما هم فيه من ارتباك وصعوبة هو من صنعهم هم أنفسهم ، وهذا الارتباك ، أو تلك الصعوبة التى يثيرونها أمام أنفسهم ، هى دليل على أنهم يريدون شيئاً آخر غير جوهر الحق والأخلاق. إنهم لا يريدون ما هو معروف ومشروع بصفة عامة ، وإنما يريدون شيئاً آخر . إذ لو أنهم كانوا جادين حقاً ، ويريدون ما هو مقبول بطريقة كلية بدلاً من أن يشغلوا أنفسهم بالغرور الفارغ ، وجزئية الأراء والأشياء ، لكانوا قد وقفوا إلى جانب حقيقة الحق ، أعنى إلى جانب أوامر النظام الأخلاقى والدولة ، ونظموا حياتهم وفقاً لها .

ومهما يكن من شىء فإن هناك صعوبة أخطر من ذلك تنتج من واقعة أن

---

(١) يشير هيجل إلى أنه حتى فى هذا الموقف البسيط الساذج له مصاعبه ومشاكله الناتجة عن كثرة الآراء وعن اختلافها بطريقة لا حد لها . ثم يشير بعد ذلك بقليل إلى أن المشكلة الأكثر اهمية هى التى تنشأ من سعى الإنسان للحرية ، وسعيه وراء الأساس لسلوكه الأخلاقى عن طريق الفكر . وهذا الحق الأساسى لا يضلّ إلاّ حين ينحرف فينظر إلى ما هو بعيد ومخالف للحق المقرر على أنه فكر . (المترجم) .

الإنسان يفكر ، ويحاول أن يعثر أثناء تفكيره على حريته ، وعلى أساس لحياته الأخلاقية فى وقت واحد . لكن بالغاً ما بلغ سمو حق التفكير وقدسيته ، فإنه ينقلب شراً وظلماً لو أن الفكر لم يعترف إلا على نفسه ولم يشعر أنه حر إلا وهو يبتعد عن القيم المعترف بها اعترافاً كلياً وعاماً ، وإذا تصور أنه يكتشف كيف يخترع لنفسه طابعاً جزئياً خاصاً .

وبكل تأكيد يمكن القول فى الوقت الحاضر إن جذور الفكرة القائلة بأن حرية الفكر لا تتجلى إلا وهى تبتعد عن القيم المعترف بها اعترافاً كلياً بل وتعاديها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالدولة ، وهذا هو السبب الرئيسى الذى يجعل مهمة فلسفة الدولة تبدو على وجه الخصوص اكتشافاً لنظرية أخرى ثم عرضاً لهذه النظرية الجديدة الأصيلة والخاصة . وقد نفترض ونحن نفحص هذه الفكرة ـ والسلوك المتفق معها ـ أنه لم توجد قط ، ولا توجد فى الوقت الحاضر ، دولة ولا دستور فى العالم على الإطلاق . ولكن علينا من الآن – وهذه «الآن» تتجدد على الدوام وتستمر إلى الأبد ـ أن نبدأ كل شيء منذ البداية ، من جديد ، كما لو أن العالم الأخلاقى انتظر هذه اللحظة الراهنة وما تأتى به من مشروعات وبراهين وأبحاث إن الناس يسلمون ـ إذا ما كان الأمر يتعلق بالطبيعة ـ أنه ينبغى على الفلسفة أن تدخل الطبيعة فى نطاق اهتمامها وأن تعرفها على نحو ما هى عليه ، وأنه إذا كان حجر الفلاسفة (١) مختبئاً فى مكان ما ، داخل الطبيعة ذاتها ، فإن الطبيعة ، على أية حال ، تشتمل فى جوفها على علتها العاقلة . وما يجب على المعرفة أن تبحث

(١) «حجر الفلاسفة» تعبير كان شائعاً فى الفكر القديم للدلالة على مادة كيميائية أو عنصر كيميائى أو نوع من الحجر أو المستحضر الكيميائى (وهو بالطبع من صنع الخيال) كان الكيميائيون القدامى يعتقدون أنه يستطيع تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة ، كما يستطيع أيضاً إطالة عمر الإنسان . وهيجل يستخدم هذا التعبير هنا كناية عن مادة سحرية خبيئة فى الطبيعة ويقول إنه إذا كانت هذه المادة العجيبة خافية عنا فى مكان لا نعرفه فلا أهمية لذلك ، إذ يكفى أن الطبيعة تشتمل على علّتها العاقلة وهو ما يجب أن نبحث عنه وأن نعرفه فى صورة فكرية تشكل جوهر الطبيعة وماهيتها وليس أعراضها وظواهرها السطحية . (المترجم) .

عنه وأن تدركه على شكل أفكار شاملة ، هو هذه العلة العاقلة Reason الكامنة بداخل الطبيعة ، لا صورها وأحداثها العارضة التى تظهر للملاحظ السطحى ، بل الانسجام الأزلى والتناسق الأبدى فى هذه الطبيعة وهو قانونها وماهيتها الكامنة فيها . أما العالم الأخلاقى أو الدولة (أعنى العقل على نحو ما يتحقق بالفعل على صعيد الوعى الذاتى) فلا يظفر بأى طائل من القول بأن السيادة والقدرة على هذا المستوى إنما تكونان للعقل الذى يوطد نفسه ويجد أنه فى بيته وسط هذه المؤسسات وقد يفترض فى العالم الروحى ، على العكس من ذلك ، أنه يقع تحت رحمة الصدفة والهوى ، وأن الله قد تخلى عنه . ونتيجة ذلك هو القول بأنه إذا كان العالم الأخلاقى بغير إله فسوف تقع الحقيقة خارجه ، وما دام يفترض كذلك أن العقل موجود داخل هذا العالم ، فإن الحقيقة لا تصبح شيئاً سوى أن تكون مشكلة . وهذا هو ما يجيز لكل مفكر - دون أن يجبره على ذلك - أن يشق طريقاً خاصاً به ، لكن لا لكى يبحث عن حجر الفلاسفة - فقد وفّر على نفسه عناء هذا البحث عن طريق تفلسف معاصرينا -(١) ، فقد أصبح كل إنسان فى وقتنا الحاضر على يقين من أنه يمتلك بحق المولد هذا الحجر تحت تصرفه بغير جهد ولا عناء . وقد يحدث بغير شك أن أولئك الذين يعيشون واقع حياتهم فى الدولة على نحو ما هى موجودة بالفعل هنا والآن ، ويجدون فيها إشباعاً لمعرفتهم وإرادتهم (ويوجد من هؤلاء كثيرون ، وهم فى الواقع أكثر ممن لديهم وعى بذلك، أو ممن يفكرون ويعرفون ذلك ، لأن هذا هو وضع كل إنسان على الإطلاق)

---

(١) قارن ما يوجهه هيجل من انتقادات إلى الفلسفة الألمانية المعاصرة له خصوصاً فلسفة ياكوبى الحدْسية التى ترى أننا نستطيع أن نعرف الله معرفة مباشرة عن طريق الحدْس - يقول : « لقد دعم جمهور الناس موقفهم من خلال فلسفة كانط وياكوبى .. فى القول بأن معرفة الله مباشرة ، وأننا نعرفه منذ البداية ، ودون حاجة إلى دراسة . ومن هنا أصبحت الفلسفة نافلة لا لزوم لها تماماً » محاضرات فى تاريخ الفلسفة » المجلد الثالث ص ٥٠٥ من الترجمة الإنجليزية - وقارن أيضاً موسوعة العلوم الفلسفية فقرة رقم ٥ ، وفقرة رقم ٦١ وما بعدها . (المترجم) .

أو على أية حال ، أولئك الذين يجدون عن وعى اشباعهم فى الدولة – يسخرون من هذه المشروعات ولا يهتمون بهذه التوكيدات ويعتبرونها لعبة فارغة ، أحياناً هزلية وأحياناً جادة فى لحظة مسلية وفى لحظة أخرى خطرة . وهكذا فإن النشاط المضطرب القلق الخاوى ، جنباً إلى جنب مع شعبيته والترحيب الذى يحظى به ، لا بد أن يكونا شيئاً لذاته، يتطور فى مجاله وبطريقته الخاصة ، لو لم تتعرض الفلسفة نفسها لجميع أنواع الاحتقار والخزى والازدراء لانغماسها فى مثل هذا الموضوع . ويعتمد أسوأ أنواع الاحتقار على ما يلى : إن كل فرد منا مقتنع كما ذكرت الآن تواً ، بأن حق مولده وحده يجعله فى موقف يخول له الخوض فى الفلسفة ومناقشتها والحكم عليها وإدانتها . ولن تجد فناً آخر ،أو علماً آخر يتعرض لمثل هذه الدرجة العالية من الإزدراء ، أو يزعم الناس أنهم أساتذة فيه دون أن يبذلوا جهداً يُذكر (١) .

والواقع أن ما نراه فى مؤلفات فلسفية حديثة عن الدولة (٢) وما نجده من

---

(١) قارن ما يقوله هيجل فى « الموسوعة » عن شكوى الناس من غموض الفسفة مع أنهم لم يبذلوا جهداً فى فهمها لأنها « علم عقلى » وهم يملكون « عقولاً » وبالتالى فلابدّ أن يكونوا أساتذة فيه بلا درس ولا تعلم مع انهم يسلّمون بضرورة التعلم والتدريب فى أى فن آخر وفى كل علم آخر يقول : « سلْ واحداً من الناس كيف يمكن لك أن تصنع حذاء يجبك بأن عليك أن تتعلم صناعة الأحذية وأن تتدرب عليها . ومع أنك تعلم مقدماً أن لكل إنسان مقاساً خاصاً لقدميه وانه فضلاً عن ذلك يملك فى يديه المواهب الطبيعية التى تتطلّبها هذه الحرفة ، لكن ذلك كله لا يعفيه من تعلمها والتدرب عليها . لكن يبدو أن هذا التعلم وهذا المران هما آخر ما يحرص الناس عليه فى مجال الفكر وحده .. » . موسوعة العلوم الفلسفية فقرة رقم ٥ (المترجم) .

(٢) يرى نوكس أن المؤلفات التى نشرها الرومانتيكيون من أمثال فردريك فون شليجل هى التى يضعها هيجل اساساً فى ذهنه ؛ وهو يحيل القارئ ـ إنْ اراد أن يعرف شيئاً عن هذه المؤلفات وعن الأفكار السياسية الأخرى التى كانت تنتشر فى ألمانيا فى عصر هيجل ـ إلى كتاب ر. أر أريس « تاريخ الفكر السياسى فى ألمانيا فيما بين ١٧٨٩ ـ ١٨١٥ » لندن ١٩٣٦ ـ راجع تعليقاته على ترجمته الإنجليزية ص ٢٩٩ (المترجم) .

مزاعم تبلغ الحد الأقصى من الادعاء حول هذا الموضوع ، يبرر لكل من يجد فى نفسه ميلاً لدراسة موضوع الدولة أن يقتنع ـ بحق ،بأنه قادر على أن يستخلص من ذات نفسه مثل هذا اللون من الفلسفة بغير جهد يُبذل وهو بذلك يمنح نفسه دليلاً على حيازته للفلسفة . وفضلاً عن ذلك فإن هذه « الفلسفة المزعومة » قد أعلنت صراحة أن : « الحقيقة نفسها لا يمكن أن تُعرف » (١) وأن الحقيقى هو ما يجيش بداخل كل منا فى قلبه ، وشعوره وعواطفه ، بصدد المؤسسات الأخلاقية ولا سيما الدولة ، والحكومة والدستور ـ أى قدر من النفاق قيل حول هذا الموضوع ولا سيما ما قيل منه للشباب ! ولا شك أن الشباب قد أصاخ السمع لهذا النفاق بإذعان تام (٢) وكلمة الكتاب المقدس : « يهب أصفياءه وهم نيام .. »(٣)، قد طبقت على العلم ، وهكذا عدكل نائم نفسه من الأصفياء المختارين ، لكن الأفكار التى اكتسبها أثناء النوم هى مفسها بالطبع بضاعة النوم فحسب .

زعيم هذا الحشد من السطحية (٤) ، ورائد هؤلاء « الفلاسفة » المزعومين

---

(١) قبل الرومانتيكيون أثناء ثورتهم ضد عقلانية القرن الثامن عشر ـ وجهة نظر كانط القائلة بأن المعرفة هى معرفة الظاهر وحده مادام العقل لا يستطيع أن يبلغ معرفة الأشياء فى ذاتها ، ولكنهم ذهبوا إلى ترديد عبارة بسكال Pascal التى تقول بأن القلب مبرراته التى لا يعلم عنها العقل شيئاً . (المترجم) .

(٢) قارن موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ١٩ وملحوظة ولاس فى الترجمة الإنجليزية التى يقتبس فيها مثلاً من فشته على تملق الشباب . (المترجم) .

(٣) هذه الآية غير دقيقة ، مثلها مثل كل اقتباسات هيجل تقريباً فيما يري نوكس وهى من مزامير داود ١٢٧ ـ ٢ وهى حرفياً : « لكنه يعطى حبيبه نوما ، وبضاعة النوم هى الأحلام » قارن أيضاً « ظاهريات الروح » ص ٥٤ ـ ٧ من ترجمة بيلى الإنجليزية . (المترجم) .

(٤) كان ج. ف. فريز J.F. Fries (١٧٧٣ ـ ١٨٤٣) أستاذاً للفلسفة فى جامعة هايدلبرج ١٨٠٥ ـ ١٨١٦ (وقد خلفه هيجل فى هذا المنصب) ثم أستاذاً بجامعة يينا بعد ذلك . وقد أوقفته الحكومة عن عمله لاشتراكه فى احتفالات فارتبرج ولآرائه الليبرالية المتطرفة ثم سُمِح له عام ١٨٢٤ بتدريس الرياضيات والطبيعيات ، ثم أعيد إلى كرسى الفلسفة =

وهو السيد فريز Herr Fries(١) لا يستحى أن يقترح فى احتفال شعبى عام (٢) ، أصبح الآن شهيراً ، هذه الفكرة التالية وهو يخطب فى موضوع الدولة والدستور: « لا بد لكل وظيفة من الوظائف العامة ، فى الشعب الذى تسوده روح مشتركة أصيلة ، أن تستمد حياتها من القاعدة ، أعنى من الشعب ذاته . ولا بد أن يُخصص لكل مشروع للتثقيف الشعبى أو للمصلحة العامة ، جماعات حية تنذر نفسها لهذا العمل وتتحد بعضها مع بعض على نحو لا يمكن صرمه بسلسلة الصداقة المقدسة » .. إلى آخره . وهذا هو الدليل على التفكير السطحى المسف الذى يقيم العلم الفلسفى لا على تطور الفكر والفكرة الشاملة Begriff ، وإنما على الإدراك الحسى المباشر ، وعلى لعبة الخيال العرضى ، فهو يذيب الثراء الداخلى للحياة العامة وحقوقها ، كما تحدد بدقة صارمة النسب التى تربط بين كل عمود ، وكل قوس وكل دعامة ، وكل حائط بحيث تكون متماسكة وتعمل بالتالى على تدعيم الكل وتقويته إلى جانب انسجام الأجزاء – يذيب هذه البنية وهذا النسيج المكتمل فى مرقة « القلب ، والصداقة والإلهام » . ولا بدّ لهذه الوجهة من النظر أن تسلّم

= عام ١٨٢٥ . ويقول هيجل عنه إنه « ارتدّ إلى الايمان بمذهب ياكوبى Jacobi فى صورة الأحكام المباشرة المستمدة من العقل والتصورات المعتمة التى لا يمكن التفوّه بها . ولقد أراد اصلاح ما كتبه كانط فى نقد العقل الخالص عن طريق اعتبار المقولات وقائع للشعور . وكل ما يختاره المرء ، أيّاً كان نوعه ، يمكن تقديمه بواسطة هذا المنهج » . محاضرات فى تاريخ الفلسفة ـ الجزء الثالث ص ٥١ من الترجمة الانجليزية ـ راجع تعليقات نوكس ص ٢٩٩ (المترجم) .

(١) ولقد سبق أن تحدثت عن سطحية فلسفته فى كتابى « علم المنطق » نورمبرج ١٨١٢ مقدمة ص ١٧ (المؤلف) وفى الترجمة الإنجليزية ، المجلد الأول ص ٦٣ . (المترجم) .

(٢) احتفالات فارتبرج Warthburg للجماعات الطلابية الألمانية التى جرت فى ١٨ اكتوبر عام ١٨١٧ . (المترجم) .

عالم الأخلاق (ولو أخذ أبيقور Epicurus (١) بوجهة نظر مماثلة لقال ذلك عن « العالم بصفة عامة ») إلى عرضية الآراء وذاتيتها ، وإلى الصدفة والهوى ،وإن لم تفعل ذلك بالفعل . بهذا العلاج العائلي البسيط الذي يقوم على الربط بين الشعور والعمل الذي تم خلال آلاف من السنين وقام به العقل والفهم – هذا العلاج يوفر بالطبع عناء المعرفة والذكاء العقلي الذي يوجهه . ويمكن أن يكون مفستوفوليس Mephistopheles في قصة جوته مرجعاً موثوقاً به في هذه النقطة ! فقد قال شيئاً كهذا اقتبسه بالفعل في مكان آخر (٢) :

« احتقر العلم والعقل ما شئت ...

وهما أجل وأغلى ما يملكه البشر ...

ثم تعال فالق بنفسك بين مخالب الشيطان المضل

ليخدعك بسحره وحيله ! » (٣) .

ولم يكن ينقص هذا التصور سوى أن يتشح بوشاح التقوى والورع ، فقد استخدم هذا النشاط الصاخب كل وسيلة وكل ذريعة لكي يضفي على نفسه السلطة ، فلجأ إلى التقوى التي يتحدث عنها الكتاب المقدس لينتحل لنفسه أعلى المبررات لازدراء النظام الأخلاقي ، وموضوعية القانون ، ما دامت التقوى هي التي تصور الحقيقة في أبسط حدس للشعور ، تلك الحقيقة التي تبدو في مجال منظم في العالم . لكنها لو كانت تقوى من النوع الحقيقي ، فسوف تتخلى عن هذه الصورة الخاصة بالمنطقة الانفعالية حالما تترك الحياة الداخلية وتخرج إلى ضوء

---

(١) يقول هيجل إن أبيقور كان يقيس السلوك بمقياس الوجدان والعاطفة ويقيس الحقيقة بمقياس الإدراك الحسي ـ قارن كتابه محاضرات في تاريخ الفلسفة ـ الجزء الثاني ص ٢٧٦ وما بعدها ولا سيما ص ٢٨١ من الترجمة الإنجليزية (المترجم) .

(٢) في ظاهريات الروح ص ٣٨٤ ، ويرى نوكس أن الاقتباس غير دقيق (المترجم) .

(٣) الترجمة العربية مأخوذة من قصة فاوست لجوتة ترجمة الدكتور محمد عوض محمد ص ٥٧ . (المترجم) .

النهار الذى تتطور فيه الفكرة وتكشف عن ثرائها ، وتجلب معها، كنتيجة لعبادتها لله ، احترام القانون واحترام الحقيقة المطلقة والارتفاع بهما فوق الصورة الذاتية للشعور (١).

ويمكن لنا أن نلاحظ هنا الصورة الجزئية الخاصةللشعور بالإثم التى تنكشف فى أسلوب البلاغة الذى تترعرع فيه السطحية المسفة مما قد تجد له أمثلة أمامك فى كل مكان : خاصة لو أنك لاحظت أن السطحية المسفة تتحدث كثيراً عن الروح حين تكون بعيدة جداً عنها . وحينما وجدت حديثها أقرب إلى الموت ، ويغلب عليه الملل ، وجدت أن كلماتها المفضلة هى « الحياة » و « ما يبعث على الحياة » وفى اللحظات التى تجدها تكشف فيها عن أنانية خالصة ، وغرور بغير سند ، نجد على شفتيها كلمة « الشعب » ، لكن العلامة الخاصة المميزة التى تحملها (هذه المدرسة) على جبينها هى كراهية القانون : فالحق، الأخلاق ، والواقع الفعلى للعدالة ، والحياة الأخلاقية - تُدرك عن طريق الأفكار ، فمن خلال الأفكار تتخذ شكلاً عقلياً ،أعنى شكل الكلية المتعينة . وهذا الشكل هو القانون ، وهو الذى ينظر إليه الشعور فى نزوته الخاصة على أنه عدوه اللدود ، وهو محق فى ذلك ؛ لأن هذا الشعور يقيم الحق على الاقتناع الذاتى ، ومن هنا اعتبر الطابع الصورى الذى يتخذه الحق بوصفه واجباً وقانوناً كأنه حرف ميت وبارد ، وقيد من القيود . فهذا الشعور لا يتعرف على نفسه فى القانون ، وبالتالى لا يعرف أنه حر فى

(١) التقوى التى يهاجمها هيجل (وغالباً ما يكون شلاير ماخر فى ذهنه) هى التى تنظر إلى العالم وترى أن الله قد تخلى عنه ، وهى تبالغ فى تقديس الاقتناع الباطنى وترفعه فوق شرور العالم . ولكنها تنسى - كما يقول هيجل - ان الله يكشف عن نفسه فى قلب العالم : فى الطبيعة والتاريخ . أمّا التقوى الصحيحة فهى لا تعبد الله على أنه « الوجود الأسمى » المجرد ، وإنما على أنه روح المحبة التى تكشف عن نفسها ، ومثل هذه التقوى تشعر وهى فى العالم أنها فى بيتها وتكيف نفسها معه : لأنها تؤمن بأنه مادام العالم تجل لله فإن العقل لابدّ أن يكون كامناً فيه بوصفه قانونه ومبداه الجوهرى ، ولا تختلف الفلسفة عند هيجل عن مثل هذه التقوى إلاّ فى إحلالها للمعرفة محل الإيمان - تعليقات نوكس ص ٣٠ (المترجم) .

مـجـال القـانـون هذا ؛ لأن القـانـون هـو العلـة العـاقلة لكل شيء ، ولا يسـمح العـقل لشعـور بأن يجد لنفسه الدفء في أعماق قلبه الخاص . ومن ثم فإن القانون كما سوف أشـيـر في مكان لاحق من هذا الكتـاب[1] هـو على الأصـالة : « شـيـبـولت Shibboleth » [2] التي تـكشـف الأعـوان المزيفين لما يـسـمى« بالشـعـب » ولـقـد اغتصب أصحاب النزوات الفردية هؤلاء اسم الفلسـفة في وقتناالحاضـر ، ونجحوا في أن يكسـبـوا جـمـهـوراً عـريضـاً لرأيه القـائل بأن مـثل هذا الأسلـوب التـافـه في التـفـكيـر هـو الفلسـفة – ولـقد كـان من نتـيـجة ذلك أن أصـبح من الأمـور المشـينة أن نواصل الحديث عن طبيـعة الـدولة من زاوية فلسـفـيـة ، ولا ينبـغي علـينا أن نلوم الشرفاء المخلصين للقانون حين ينفد صبرهم بمجرد سماعهم لذكر علم فلسفي عن الدولة . ولن نعـجب أيضـاً حين نـرى الحكومـات قد انتبـهت أخـيـراً واحـتـاطت لنفسها من هذا اللون من الفلسـفـة ، ما دامت الفلسفة عندنا ـ بغض النظر عن أي اعتبار آخر ـ لا تمارس كما كانت تمارس عند اليونان مـثلاً وكأنها فن خاص ، وإنما أصبح لها وجود شعبي عام يتصل بالجـمهور ، بل أصـبحت بنوع خاص في خدمة الدولة [3] ولقد أظهرت الحكومات ثقتها في العلماء المتخصصين الذين جعلوا من

(١) قارن فيمـا بعد حاشية على الفقـرة رقم ٢٥٨ حيـث يعيد هيجـل هذا التعبيـر نفسـه . (المترجم) .

(٢) وردت هذه الكلمـة أصلاً في سفـر القـضاة الإصـحاح الـثاني عـشـر عدد ٦ ، وهي كلمة عبـرية تعني « سنبلة القـمح » لكنها لم تكن تُستخدَم بهذا المعنى ، بل كعـلامة يميـز بها الجلعاديون أنفسهم عن أهل افرائيم في حروبهم معهم ، إذْ كان الأخيرون لا يستطيعون نطق حـرف الشين ، بل ينطقـونه « سـيناً » . كـان الواحـد منهم يقـول سيـبـولت بدلاً من شـيـبـولت ؛ فكان الجلعـاديون يعـرفـون أنه من أهل افـرائيم ؛ فـيأخـذونه ويذبحـونه على مخاضات نهر الأردن ـ ويستخدمها هيجل هنا بمعنى « العلامة المميزة » (المترجم).

(٣) يتحدث هـيجل هنا عن وجود الفلسفة أو وضعها بصـفة عامة ، وكل ما يقصده هـو أن فلسـفة بـروسيـا قـد حصـرت نفسـهـا ، في الأعم الأغلب في الكليات الجـامعـيـة أعني في مؤسسـات الدولة ، بحيث كان أساتذتها موظفين مدنيين، وبالتالي « في خدمة الدولة » . أمّا الفلسـفـة عند اليـونان فـقـد كـانت ـ من ناحـيـة أخـرى ـ بغـيـر احـتـراف وظيـفي على الإطلاق . (المترجم) .

الفلسفة ميدانهم المختار بأن تركت لهم تماماً مهمة بناء الفلسفة ومحتوياتها – رغم أنك تستطيع أن تقول إنه لم يكن هناك فى كثير من البلدان مثل هذه الثقة الكبيرة التى ظهرت عندنا ، وقد تجلت عدم الثقة فى عدم اكتراث هذه البلدان فى تثقيف نفسها ، وبقيت كراسى متخصصة للفلسفة فى الجامعات كمجرد تقليد متوارث فحسب (ففى فرنسا مثلاً وافقوا ـ على ما أعلم ـ على زوال كراسى الميتافيزيقا على الأقل) لقد كوفئت هذه الحكومات ، فى الأعم الأغلب ، مكافأة سيئة على هذه الثقة، أو لو أنك فضلت ، بالأحرى ، أن ترى اللامبالاة وعدم الاكتراث وأن تنظر إلى النتيجة : انهيار المعرفة العميقة وكأنها تكفير عن هذه اللامبالاة . وتبدو هذه السطحية لأول وهلة مريحة إلى أقصى حد بالنسبة للأمن والنظام العامين ؛ لأنها تحقق فى أن تضع يدها على جوهر الأشياء أو أن تحرز هذه الجوهر . ولهذا فلن يوجه إليها أى اتهام فى البداية ، أو على الأقل لن يوجه إليها رجال الشرطة شيئاً (١) لكن الدولة تنطوى على الحاجة إلى ثقافة وبصيرة أكثر عمقاً ، وهى حاجة تجعلها تلتمس من الفلسفة إشباعها . ومن ناحية أخرى فإن مثل هذا التفكير السطحى حين ينظر إلى النظام الأخلاقى ـ الحق والواجب بصفة عامة ـ ينطلق من ذاته تلقائياً من القواعد السطحية فى هذا المجال ، أعنى من المبادىء السوفسطائية التى حدثنا عنها أفلاطون وقدم لها موجزاً وافياً(٢) فهذه المبادىء تجعل الحق يعتمد على الغايات الذاتية والآراء الجزئية وعلى الشعور الذاتى والاقتناع الجزئى الخاص ، وهى المبادىء التى تؤدى إلى انهيار الحياة

---

(١) يستخدم هيجل هنا كلمة « الشرطة » بمعنى واسع ـ قارن أيضاً فقرات ٢٤١ ـ ٢٤٩ فيما بعد . ويرى « نوكس » أنه يُحتمل أن يكون الاتهام الذى يقصده هيجل هنا هو حرمان « فريز » من كرسى الفلسفة . لكن ربما قصد بمعنى أوسع الفلاسفة الذين ينشرون آراء تعكر الجو العام ، أو تكون خطرة على أمن المجتمع وسلامته . (المترجم) .

(٢) انظر محاورة « بروتاجوراس Protagoras » و « محاورة الجمهورية » ٤٩٣ وما بعدها حيث نجد أفلاطون يقابل بين السوفسطائى والفيلسوف الحق (المترجم) .

الأخلاقية الداخلية والوعى الخير ، كما تؤدى إلى انهيار المحبة والحق القائمين بين الناس بقدر ما تحطم النظام العام والقانون البشرى .والدلالة التى لا بد أن تكتسبها مثل هذه الظواهر فى نظر الحكومات لا يقلل منها الادعاء الذى استخدم مثل هذه الدرجة من الثقة والسلطة لكرسى الأستاذية ، ليدعم ذلك المطلب الذى لا بد أن تأخذ به الدولة وتفسح مجالاً لما يفسد المنبع الأول للأفعال - وأعنى به : المبادىء الكلية - وكذلك حتى فى تحدى الدولة كما لو كان هذا التحدى هو ما تستحقه . هناك فكاهة قديمة تقول : «إذا وهب الله الإنسان وظيفة ما ، وهبه معها القدرة عليها » وهى فكاهة لن يأخذها أحد فى أيامنا هذه مأخذ الجد .

هناك عنصر فى الاهتمام الحديث الذى تضفيه الحكومات على طابع العمل الفلسفى لا تخطىء العين فى ملاحظته وهو : الحماية والدعم اللذان تحتاج إليهما دراسة الفلسفة - فيما يبدو - من زوايا أخرى متعددة . إننا عندما نقرأ المؤلفات الكثيرة التى صدرت فى مجال العلوم الوضعية (١) ، وكذلك الأعمال الدينية التهذيبية أو المؤلفات الأدبية الغامضة ، نجد أنها تكشف لقراءها عن ازدراء للفلسفة واحتقار لها ، وهو ما سبق أن أشرت إليه ، على الرغم من أن أفكار الباحثين الذين يدرسونها ليست ناضجة بدرجة كافية ، ورغم أن الفلسفة غريبة عنه ، فإنهم يدرسونها كما لو كانت شيئاً عفى عليه الزمان : وفضلاً عن ذلك فإنهم يشكون منها مُر الشكوى صراحة ويعلنون أن مضمونها - وهو المعرفة النظرية لله ، وللطبيعة ، وللروح ، ومعرفة الحقيقة - ليس سوى ادعاء أحمق وأثم ، فى حين أن العقل - والعقل مرة أخرى ، والعقل دائماً وإلى ما لا نهاية - يتُهم ويدان ويزُدرى . وهذه الكتابات تكشف لنا - على أقل تقدير - كما تكشف للغالبية العظمى من أولئك الباحثين الذين انخرطوا فى أنشطة يفُترض أنها علمية - عن أن متطلبات الفكرة الشاملة تمثل مطلباً عسيراً لا يمكن لهم الإفلات منه . وسوف أغامر وأقول : إن أى شخص يجد نفسه أمام مثل هذه الظواهر يمكن جداً أن

---

(١) من المحتمل أن تكون إشارة هيجل هنا إلى الهجمات التعددة التى شنَها العلماء التجريبيون ضد فلسفة الطبيعة عند شلنج Schelling (المترجم) .

يتساءل بأنه ، لو دُرست وحدها ، لكان التراث لا هو جدير بالاحترام ولا هو كافٍ بحيث يوفر لدراسة الفلسفة التسامح أو التواجد كمؤسسة عامة (*)(١) إنّ التصريحات والهجمات التي تُشن ضد الفلسفة في أيامنا هذه تمثل منظراً فريداً : فهي من ناحية تستمد مبرراتها السطحية التي انحدرت إليها الدراسات الفلسفية ، أو إنها ترتبط هي نفسها - من ناحية أخرى - من جذورها بذلك العلم الذي ارتدت إليه لتهاجمه في جحود . والواقع أن هذا اللون المزعوم من التفلسف حين أعلن أن معرفة الحقيقة ليست إلا محاولة جنونية فإنه بذلك قد رد كل الأفكار وجميع الموضوعات إلى مستوى واحد وسوى بينها جميعاً ، على نحو ما ألغى الاستبداد في الإمبراطورية الرومانية التفرقة بين الأحرار والعبيد (٢) وبين الفضيلة والرذيلة ، وبين الشرف والعار ، وبين العلم والجهل ، وكانت نتيجة عملية التسوية والتسطيح هذه أن أصبحت التصورات عما هو حق وكذلك عن قوانين الأخلاق ، لا تعدو مجرد آراء واقتناعات ذاتية . وعلى هذا النحو يصبح لأسوأ

(*) وقعت مصادفة على وجهة نظر مماثلة في خطاب ليوهانس فون مولر J. Von Müller (مجموعة الأعمال ، المجلد السابع ص ٥٧) - فهو يقول في حديثه عن دولة روما عام ١٨٠٣ عندما كانت المدينة خاضعة لسيطرة الفرنسيين - يقول : « عندما سئل أحد الأساتذة عن وضع المؤسسات التربوية العامة ، أجاب : لقد كنا نحتملها كما نحتمل المواخير » . والواقع أننا لا نزال نسمع مَنْ يوصي بدراسة ما يُسمى « بنظرية العقل » أو المنطق ، ربما مع اقتناع بأن مثل هذا العلم الجاف العقيم لن يجد مَنْ يشغل نفسه بدراسته على الإطلاق . أو نسمع مَنْ يقول إنه إذا ما وجد مثل هذا الباحث هنا أو هناك فإن المرء لن يجني من ورائه سوى صيغ فارغة تماماً ومجدبة لا غناء فيها . وبالتالي فإن التوصية بالدراسة في الحالتين لن تؤدي حتى إذا لم تكن مثمرة (المترجم) .

(١) يشير نوكس إلى أن كل الطبعات تشير خطأ إلى المجلد الثامن من مجموعة أعمال مولر وهذا خطأ مصدره إشارة هيجل نفسه ، كما يشير إلى أن الطبعة هي طبعة توبنجن Tübingen عام ١٨١٠ - ١٨١٢ (المترجم) .

(٢) في الترجمة الفرنسية : « وحّد بين النبلاء والعبيد La Noblesse et les esclaves » (المترجم) .

المبادىء الإجرامية ـ ما دامت هى الأخرى اقتناعات ـ نفس قيمة القوانين . وفى الوقت ذاته يصبح لأى موضوع ، مهما يكن مؤسفاً وعرضياً ، ولأنه مادة مهما تكن تافهة ، نفس القيمة التى تكون للموضوعات التى تشغل بال المفكرين جميعاً، كما يكون لها نفس القيمة التى تُعزى لروابط العالم الأخلاقى .

ولذلك ينبغى علينا أن نعتبرها مسألة حظ للعلم (الفلسفى) ، رغم أنه واقعة فعلية ، كما سبق أن ذكرت(١) ، وهو مطابق لضرورة الأشياء - أن يتمكن هذا التفلسف الذى كان يمكن أن يواصل غزل ثوبه فى عزلة تامة تشبه الممارسة الإسكولائية للفلسفة ، من أن يرتبط بأرض الواقع الفعلى ارتباطاً وثيقاً ، وبالتالى أن يعارضها . وفى هذا الواقع الفعلى تؤخذ مبادىء الحقوق والواجبات على نحو جدى ، وتعيش فى ضوء الوعى ونوره .

وهذا الوضع للفلسفة فى العالم الفعلى يُقابل بألوان كثيرة من سوء الفهم؛ ولذلك فسوف أعود إلى تكرار ما سبق أن ذكرته من قبل (٢) وهو : ما دامت الفلسفة هى اكتشاف العنصر العقلى، فإنها لهذا السبب نفسه عبارة عن إدراك للحاضر وللواقع بالفعل .فالفلسفة دراسة للعالم الواقعى الفعلى ، وليست مهمتها أن تشيد عالماً فى الما وراء : عالماً مزعوماً لا يعلم سوى الله أين يوجد . أو قل إننا بالأحرى نعلم علم اليقين مكان وجوده : فهو يوجد على وجه التحديد فى خطأ الاستنتاجات المنطقية الفارغةوحيدة الجانب . ولقد أشرت فى غضون هذا

(١) يلاحظ نوكس أن هيجل لم يذكر ذلك من قبل ، ويقول : لعل المقصود أن ذلك كان متضمناً فى القول بأن النزعة الذاتية تأخذ بمبادئ سوفسطائية ، وهى مبادئ إذا ما طُبّقت عملياً تهدم القانون والنظام القائم ، وهكذا تجلب على نفسها الاصطدام بالشرطة (المترجم) .

(٢) ربما كان هيجل يشير إلى تصدير « ظاهريات الروح » ص ١٠٥ من ترجمة بيلى الإنجليزية حيث نجد عرضاً لفكرة الفلسفة ومضمونها وكيف أن هذا المضمون يتحقق بالفعل أو انه موجود فى أرض الواقع . ويمكن أن تكون الإشارة إلى الطبعة الأولى من موسوعة العلوم الفلسفية فقرة رقم ٥ (فهذه كلها طبعات صدرت قبل ظهور فلسفة الحق) حيث وصف هيجل الفلسفة بأنها علم العقل (المترجم) .

الكتاب(١) ، أنه حتى جمهورية أفلاطون نفسها - التى يُضرب بها المثل على أنها الصورة العليا للمثل الأعلى الفارغ - ليست فى جوهرها سوى تفسير لطبيعة الحياة الأخلاقية اليونانية . فلقد أدرك أفلاطون أن هناك مبدأ عميقاً أحدث فجوة فى الحياة الأخلاقية فى عصره ، لكنه لم يتمكن من الظهور فيها على نحو مباشر إلا بوصفه توقاً لم يُشبع أو رغبة مُلِحّة تحتاج إلى الإشباع ، وبالتالى فلم يظهر إلا على أنه كارثة . ولقد أراد أفلاطون بتأثير هذه الرغبة المُلِحّة ذاتها وبعون منها أن يعالج هذه الكارثة . لكن كان لا بدّ لهذا العلاج أن يأتى من فوق ، وكل ما استطاع أفلاطون أن يفعله هو أنه بحث عنه أولاً فى صورة جزئية خارجية من صور تلك الحياة الأخلاقية اليونانية ذاتها ، لقد اعتقد أنه استطاع بهذه الوسيلة أن يتغلب على هذه الكارثة وأن يسيطر على هذا الغازى المفسد، لكنه سدد بذلك طعنة قاتلة للدافع العميق الذى كان يكمن خلفه ، وأعنى به : الشخصية الحرة اللامتناهية . ومع ذلك فقد برهن أفلاطون على عبقريته العظيمة ؛ وذلك لأن المبدأ الذى كان يدور حوله الطابع المميز لفكرته عن الدولة هو على وجه الدقة المحور الذى دارت حوله الثورة العالمية التى كانت على وشك أن تحدث فى ذلك العصر (٢) .

---

(١) سوف يرد ذلك فيما بعد فى إضافة على الفقرة ١٨٥ (المترجم) .

(٢) يرى نوكس T. M. Knox أن المبدأ العميق الذى أحدث فجوة فى العالم اليونانى فى عصر أفلاطون كان مبدأ « الحرية الذاتية » الذى سيتحدث عنه هيجل فى الجزء الثالث من هذا الكتاب . والثورة العالمية التى كانت على وشك أن تحدث هى تغيير أفكار الناس عن طريق الديانة المسيحية ولا سيما النظرية المسيحية عن الضمير . وطبقاً لهذه النظرية لن تعد القيمة الأخلاقية تعتمد على تحقق القانون إذْ يمكن أن يتم هذا التحقق بطريقة غير إرادية أو عن طريق الرياء والنفاق بل تعتمد على قبول الضمير والإرادة للقانون . وما يتطلبه الضمير هو ألاّ يفعل الفاعل الأخلاقى فعلاً يخالف ما يقتنع به الضمير . غير أن هذه النظرية لها خطرها (ولقد أشار هيجل إلى هذا الخطر فى الإضافة التى أضافها للفقرة رقم ١٤٠) فقد تنحدر إلى الزعم بالعظمة الذاتية التى لا تخطئ ؛ وهذا هو الخطر الذى رآه أفلاطون كامناً فى المذهب الذاتى فى الأخلاق عند السوفسطائيين . ذلك لأن مبادئ السلوك عند أفلاطون مبادئ موضوعية وخالدة ، وهى ملزمة سواء عرفها =

إن ما هو عقلي متحقق بالفعل ، وما هو متحقق بالفعل عقلي [1] عند هذا الاقتناع يلتقي الرجل البسيط مثله مثل الفيلسوف سواء بسواء .ومنه تبدأ

= الناس أم لا . ولم يكن اليونان يعرفون إلاّ فى أذهان الناس ومن خلال أفعالهم المنجزة وفقاً لما يمليه الضمير . فالمزاعم الذاتية عند السوفسطائية قد احتفظت - فيما يرى هيجل ، بجانب من تلك الحقيقة الجديدة التى كان الجنس البشرى سوف يكتشفها قريباً من خلال المسيحية . ولقد كانت فى جوهرها مزاعم تتعلق بحرية الضمير ، رغم أنها لم تتحقق بالفعل . ومن هنا فقد كان على أفلاطون بدلاً من أن ينظر إلى هذا المذهب الذاتى السوفسطائي على أنه مدمر ومفسد فحسب ويتصدى له بنسق صارم من القوانين الموضوعية التى تُفرض على الفرد من الخارج كما فعل فى « الجمهورية » - كان عليه أن يقبل هذا المذهب من حيث ماهيته ، وبذلك ينجز ما حاول هيجل أن يقوم به فى الجزء الثالث من هذا الكتاب ، وأعنى به : تكامل القانون الموضوعى مع الحرية الذاتية . وعلى كل حال فلو كان قد فعل ذلك لكان قد تنبأ بتعاليم المسيحية ، ولم يكن فى استطاعة أفلاطون أن يفعل ذلك قبل أن يوصى بها « من فوق » - (انظر فقرات ١٨٥ و ٢٠٦ ، وقارن فانظر فقرا ٥و ٢١ و ٣٥) - والشخص عند هيجل هوكائن مفكر يعى نفسه على أنه أنا . وبفضل هذا الوعى كان الإنسان حراً ولا متناهياً ؛ لأنه يستطيع أن يجرد نفسه وأن يحرر ذاته من أية قيود تُفرض على بدنه . وفى النهاية فإن هيجل يرى أن أفلاطون (أ) بقوانينه الموضوعية الخاصة (ب) إبقائه على الرق - قد فشل فى التعرّف على قدسية الحياة الداخلية التى لا تنتهك حرمتها . راجع تعليقات نوكس ص ٣٠١ - ٣٠٢ . (المترجم) .

(١) سبق أن شرح هيجل هذه القضية ودافع عنها فى الموسوعة فقرة ٥ ، وعلينا أن نلاحظ أن هيجل لم يقل « ما هو موجود أ و ما هو واقعى أو متحقق بالفعلى عقلى » بل قال : « إن ماهو عقلى متحقق » أى أن ماهو عقلى لابد أن يتحقق بالفعل ، وبالتالى يصبح الجزء الثانى من القضية نتيجة مترتبة على الجزء الأول . لكن القضية الهيجلية شاعت معكوسة ، وكان إنجلز هو الذى عكس هذه القضية وأشاعها فى دراسته الشهيرة « لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية » بحيث تصبح « كل ما هو موجود عقلى ، وما هو عقلى موجود بالفعل » علماً بأن المتحقق بالفعل عبارة عن مركب الماهية والوجود. Marx-Engels. Selected Works, Vol. II P. 361.
S. Avineri : Hegel's Theory of The Modern State P. 123 .

الفلسفة دراستها لعالم الروح ولعالم الطبيعة على حد سواء . ولو كان التفكير أو العاطفة أوأية صورة شئت من صور الوعى الذاتى ، تنظر إلى الحاضر على أنه شيء باطل ، وتسعى إلى تجاوزه بمنظار حكمة أعلى ، فإنها تجد نفسها ، فى فراغ ، ولأنها لا تكون موجودة بالفعل إلا فى الحاضر فحسب فإنها هى نفسها مجرد عبث باطل . ولو أن الفكرة ـ من ناحية أخرى ـ تحولت إلى «فكرة» فحسب ، أعنى شيئاً يمثله رأى ما ، فإن الفلسفة ترفض مثل هذه النظرة وتبين لنا أنه لا شيء موجود بالفعل سوى الفكرة . وإذا ما سلمنا بذلك لأصبح المهم هو أن نتعرف على الأبدى الذى يختفى خلف ما هو حاضر . إذ أن العقلى الذى يرادف الفكرة يظهر (وذلك بأن يدخل فى قلب الوجود الخارجى خلال تحققه الفعلى) يظهر فى ثروة من الصور والأشكال والتجسيدات لا حد لها، وهو على هذا النحو يغطى ذاته الداخلية بقشرة متعددة الألوان يشعر معهاالوعى أنه فى بيته ؛ فيقيم فيها فى بداية الأمر ، لكنه غطاء تجد الفكرة الشاملةأن عليها أن تنفذ بداخله أولاً قبل أن تستطيع أن تصل إلى النبض الداخلى ، أو أن تشعربه وهو يخفق فى الظواهر الخارجية، لكن الظروف المتنوعة اللامتناهية التى توجد فى هذا التخارج أثناء ظهور الماهية التى تتلألأ بداخلها ، تشكل مادة غير متناهية، وهذا المادة وتنظيمها الذى لا حد لهما ، ليس موضوع الفلسفة . ولو أن الفلسفة شغلت نفسها به لكانت بذلك متطفلة لتدخلها فى أمور لا تعنيها . وهى فى استطاعتها فى أمثال هذه الحالات أن توفِّر على نفسها إسداء النصائح الطيبة . لقد كان فى إمكان أفلاطون[1] أن يوفر على نفسه توصية المرضعات أن يحافظن على الحركة باستمرار أثناء وجودهن مع الأطفال وأن يهدهدنهم على أذرعهن باستمرار . وكان بمقدور فشته Fichte [2] ، ألا يحتاج كذلك إلى أن يطالب بما سمى

---

(١) محاورة « القوانين » الكتاب السابع ٧٨٩ هـ . ويرى نوكس أن النص الذى اقتبسه هيجل غير دقيق ؛ إذ يبدو أنه نسى أن أفلاطون يقول : إن عمل مثل هذا النظام أمر غير ضرورى والقيام به سيكون مضحكاً ، قارن ص ٣٠٢ من تعليقاته . (المترجم) .

(٢) « علم الحقوق » فقرة ٢١ ص ٣٧٨ .

« بتجديد » قوانين جوازات السفر ، بحيث تصل إلى تلك الدرجة من الكمال التى يطلب فيها ألا يُكتفى بكتابة أوصاف المشبوهين على جواز سفرهم ، بل أن تُلصق عليها صورهم أيضاً -- ففى أمثال هذه المجالات يضيع كل أثر للفلسفة ، وتستطيع الفلسفة أن تتخلى عن هذه الحيطة وهذا التبحر الواسع أكثر مما ينبغى ، وأن يكون موقفها متحرراً ومتسامحاً تجاه هذا الحشد اللامتناهى من الموضوعات .إذا ما تبين علم الفلسفة هذا الموقف فإنه يكون فى مأمن من الكراهية التى تنظر بها حماقة الحكمة العليا (١) إلى عدد هائل من الظروف والمؤسسات ، وهى كراهية تجد فيها السطحية التافهة أعظم الرضا ،لا لشىء إلا لأنها وهى تتنفسها تصل إلى الشعور بذاتها .

هذا الكتاب ،إذن ، وهو يحتوى على علم للدولة ، لا يريد أن يكون أكثر من محاولة لفهم الدولةورسم صورة لهابوصفها شيئاً عقلياً فى ذاتها . ولا بد له ـ بوصفه عملاً فلسفياً ـ أن يكون بعيداً عن محاولة بناء دولة ما على نحو ما ينبغى أن تكون عليه الدولة . والدرس الذى يتضمنه لا يمكن أن يعتمد على تعليم ما ينبغى أن تكون عليه الدولة .إنه لا يبين إلا الكيفية التى ينبغى أن تفهم بها الدولةبوصفها عالماً أخلاقياً :

هنا رودس هنا نقفز (٢) Hic Rhodus hic Saltus

---

(١) فى الترجمة الفرنسية : « النقد المتعجرف La Critique Vaniteuse » راجع ص ٤٢ (المترجم) .

(٢) هيجل هنا يلعب بالألفاظ فكلمة : Rhodus لا تعنى فحسب جزيرة رودس لكنها عنى أيضاً كلمة « وردة » وكلمة « Saltus تعنى قفزة ، لكن صيغة الأمر من هذا الفعل وهى Salta تعنى « يرقص » . والوردة رمز للمرح والبهجة والمتعة . من وظيفة الفيلسوف ـ فى رأى هيجل ـ أن يجد البهجة والمتعة فيما هو حاضر باكتشاف العقل الكامن فيه . وبعبارة أخرى : فإن الفلسفة يمكن « أن ترقص » طرباً للمتعة التى تجدها فى هذا العالم وليست بحاجة إلى تأجيل « رقصها » ، أعنى متعتها : وبهجتها ، حتى تفرغ من بناء المثل الأعلى للدولة فى مكان آخر ـ قارن تعليقات نوكس ص ٣٠٢ من ترجمته الإنجليزية (المترجم) .

فمهمة الفلسفة هى أن تفهم ما هوموجود ؛ لأن ما هو موجود هو العقل .

إن مهمة الفلسفة لتنحصر فى تصور ما هو كائن ؛ لأن ما هو كائن ليس إلا العقل نفسه. ولو أننا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر الفرد لرأينا أن كلاً منا هو ابن عصره وربيب زمانه . وبالمثل يمكن أيضاً أن نقول عن الفلسفة إنها عصرها ملخصاً فى الفكر (١) . وكما أن من الحمق أن نتصور إمكان تخطى الفرد لزمانه فإنه لمن الحماقة أيضاً أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص ، أو أن فرداً يستطيع أن يجاوز زمانه وأن يجتاز رودس . وإذا استطاعت نظرية ما أن تجاوز العالم الواقع فعلاً وأن تبنى المثل الأعلى للعالم على نحو ما ينبغى أن يكون عليه ، فإن هذا العالم يكون له وجود بغير شك ، ولكن فى رأس صاحب النظرية فحسب على هيئة عنصر لا قوام له ، فما تريده أياً كان لا يمكن أن تبنيه فى عالم الخيال .

والمثل الذى اقتبسناه الآن تواً يصبح على النحو التالى إذا ما عدلناه تعديلاً طفيفاً :

« هنا وردة ، وهنا ينبغى عليك أن ترقص » (٢) .

---

(١) هذه فكرة أساسية عن وظيفة الفلسفة التى لا تبنى عالماً من الخيال ولا تنسج أوهاماً بعيدة عن واقع الحياة العملية ، لكنها هى هذه الحياة نفسها مُعَبَّر عنها فى صورة عقلية ، أو قلْ : إنها دراسة للأفكار الأساسية التى ترتكز عليها هذه الحياة العملية بحيث تكشف عن المحاور العقلية التى يبنى عليها الناس سلوكهم دون أن يشعروا بذلك . وعلى هذا النحو يلتقى الفهم الهيجلى للفلسفة مع تعريف أرسطو القديم بأنها دراسة للأسباب البعيدة أو العلل الأولى (المترجم) .

(٢) كانت هذه العبارة فى الأصل مثلاً يونانياً ثم راج فى الكتابات الألمانية فى صورته اللاتينية التى تقول « هنا رودس ، هنا عليك أن تقفزه » والمثل فى الأصل كان يُقال عندما يُطلب من شخص أن يبين فى الحال انه قادر على أن يفعل ما يتباهى أنه فعله فى مكان آخر - فهذه هى رودس ، أرِنا كيف تقفز ؟ يقترب من المثل الشعبى : هذا هو الجمل، وهذا هو الجمّال ! . لكن هيجل حوّر المثل ليتلاءم مع فكرته التى يريد عرضها وهى أن وظيفة الفلسفة دراسة الحاضر والاستمتاع به (المترجم) .

فما يكمن بين العقل بوصفه الروح الواعى لذاته ، وبين العقل بوصفه العالم المتحقق بالفعل أمام أعيننا ، وما يفصل الأول عن الثانى ، ويمنعه من أن يجد فى الأخير إشباعه – هو قيود التجريد التى لم يتحرر منها (وليتحول بالتالى) إلى فكرة شاملة . إن التعرف على العقل وإدراك أنه وردة فى صليب الحاضر (١) ، وبالتالى فإن التمتع بالحاضر : هو الرؤية العقلية التى تجعلنا ننسجم مع هذا الواقع الفعلى ، وهو : انسجام تمنحه الفلسفة لأولئك الذين ارتفع بداخلهم ذات يوم صوت باطنى يحثهم على فهم العالم ، بحيث لا يقنعون بالبقاء عند الحرية الذاتية والمحافظة عليها فيما هو جوهرى فحسب ، لكنهم إلى جانب امتلاكهم لهذه الحرية الذاتية لا يقفون عند ما هو جزئى وعرضى ، بل يتجهون صوب ما يوجد وجوداً مطلقاً (٢) .

وهذا ما يشكل أيضاً المعنى الأكثر عينيه لما سبق أن وصفناه مجرداً ، بأنه وحدة الشكل والمضمون ؛ لأن الشكل فى مغزاه الأكثر عينيه هو العقل بوصفه

---

(١) تلك هى وظيفة الفلسفة فى نظر هيجل : دراسة الحاضر والكشف عن العنصر العقلى الخالد فى هذا الحاضر ، وهذا العنصر العقلى هو الوردة وسط أشواك الواقع الفعلى .؛ وهيجل يستخدم تعبير « صليب الحاضر » كناية عما فى الحاضر من ألم وعذاب ومعاناة، وذلك كله مما يجعل إدراك العقل متعة وبهجة . لأنه مادام العقل يتحقق بالفعل ، فمهما كان هذا الحاضر الفعلى مؤلماً فسوف يستطيع العقل أن يستمتع به لأنه سيجد نفسه فيه . ولقد استخدم هيجل هذا التعبير نفسه فى كتابه « محاضرات فى فلسفة الدين » الجزء الأول ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥ من الترجمة الإنجليزية (المترجم) .

(٢) يرى نوكس أن هيجل ينقد اسبينوزا Spinozal ولقد سبق أن انتقده فى « ظاهريات الروح » ص ٨٠ ، وفى موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ١٥١ . فهيجل يرى أن نظرية اسبينوزا القائلة بأن العالم جوهر أو ضرورة تحتاج إلى أن تكملها النظرية المسيحية عن الذاتية والحرية الذاتية ، فالله جوهر كما يقول اسبينوزا لكنه أيضاً شخص وذات سواء بسواء . ويطبق هيجل هذه النظرية على الدولة ؛ فيرى أنه على الرغم من أن الدولة جوهر فإنها فى العصور الحديثة قد وصلت إلى الوعى بذاتها بواسطة مواطنيها ، وهكذا لم تعد مجرد ضرورة خارجية ، لكنها أصبحت تجسيداً للحرية . (المترجم) .

معرفة نظرية ، والمضمون هو العقل بوصفه الماهية الجوهرية للواقع الفعلى سواء أكان واقعاً أخلاقياً أم طبيعياً .

وإذا ما عرفنا الوحدة والهوية بين هذين الجانبين فإننا نصل إلى الفكرة الفلسفية . وإنه لعناد عظيم - وإن كان عناداً مشرفاً للإنسان - أن يرفض الاعتراف بشيء من المعتقدات الشخصية لا يبرزه الفكر ولا يقره . وهذا العناد هو السمة التى يتميز بها عصرنا فضلاً ، عن أنه النظرية الخاصة بالمذهب البروتستانتى . فما بدأ « لوثر » فى إدراكه على أنه إيمان بالعاطفة وشهادة الروح ، هو على وجه الدقة ما كانت الروح تكافح لكى تدركه منذ أصبحت ناضجة على هيئة فكرة شاملة ، وبالتالى لكى تتحرر وتجد نفسها فى العالم على نحو ما توجد عليه فى الوقت الحاضر (١) ولقد أصبحت عبارة مشهورة تلك التى تقول : « إن نصف الفلسفة يبعدنا عن الله .. » (٢) ونصف الفلسفة هذا هو نفسه الذى

---

(١) لقد كان هيجل يعتقد أن للدين - ولا سيما المذهب البروتستانتى - وللفلسفة مضموناً واحداً . لكن هذا المضمون فى حالة الدين يتخذ شكل الإيمان والعاطفة والوجدان . فى حين أنه فى حالة الفلسفة يتخذ شكل العقلانية . (انظر الإضافة التى أضافها للفقرة رقم ٢٧٠) : « فهنا الفرد الجزىء الخاص ، طبقاً للإيمان اللوثرى ، هو الذى يرتبط بالله. وأمل الإنسان فى الخلاص ، وتقواه .. إلخ يتطلّب أن يكون قلبه وذاتيته حاضرة وموجودة فيها وكذلك عواطفه وإيمانه وكل ما يتعلق به . فالإنسان لا بدّ أن يتوب من أعماقه، ولابدّ أن يمتلىء « بالروح القدس » - وهكذا نعترف هنا بمبدأ الذاتية ، أعنى: الحرية . (محاضرات فى تاريخ الفلسفة المجلد الثالث ص ١٤٩) . وتأثر هيجل بـ « لوثر » بارز فى كتابات هيجل . ولقد كانت مواعظ « لوثر » تبشّر بعدم مقاومة السلطة الزمنية ، والنشاط الذى دعا إليه كان باستمرار نشاطاً داخل دائرة النظام القائم . ونظرة كهذه هى التى شكّلت تصور هيجل للعلاقة بين الدولة والكنيسة - من تعليقات نوكس ص ٣٠٤ (المترجم) .

(٢) العبارة لفرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) يقول فيها « صحيح أن جرعة ضئيلة من الفلسفة تميل بذهن الإنسان إلى الإلحاد ، غير أن التعمق فى دراسة الفلسفة يقرّبنا من الله ويلقى بالإنسان فى أحضان الدين » .

قارن .The Essays of Lord Bacon, XVI (on Atheism)

يقيم المعرفة على « مقربة » من الحقيقة (١) في حين أن « الفلسفة الحقة تقودنا إلى الله » ونفس هذا القول يصدق على الفلسفة وعلى الدولة . فكما أن العقل لا يقنع « بالترجيح » لأنه «فاتر ليس بارداً ، ولا حاراً» ؛ لهذا : « فأنا مزمع أن أتقيأك من فمي » (٢) وعلى هذا النحو فإن العقل لا يقنع باليأس البارد الذى يسلم بالرأى القائل إن الأشياء فى هذا العالم الأرضى سيئة بالفعل ، أو هى فى أحسن الأحوال محتملة فحسب ، على الرغم من أنه لا يمكن ، إصلاحها وهذه هى الفكرة الوحيدة التى تجعلنا نحافظ على العيش فى سلام مع العالم. أماالسلام مع العالم الذى تزودنا به المعرفة فهو سلام أكثر دفئاً (٣) .

بقى أن نسوق كلمة أخرى حول العالم الذى ينبغى أن يكون والذى يُقال إن الفلسفة تبشر به ،إذ يبدو أن الفلسفة تصل متأخرة أكثر مما ينبغى بالنسبة لهذه المهمة . فهى بوصفها « فكرة» العالم لا تظهر إلا حين يكتمل الواقع الفعلى وتنتهى عملية تطوره . إن الدرس الذى تعلمه لنا الفكرة الشاملة ـ وهو أيضاً درس يكشف التاريخ عن أنه ضرورى ولا محيص عنه ـ هو أنه : حين ينضج الواقع الفعلى فعندئذ فقط يبدأ المثل الأعلى فى الظهور ليجابه عالم الواقع ويواجهه وليبنى لنفسه فى صورة مملكة عقلية ، ذلك العالم الواقعى ذاته مدركاً فى وجوده

---

(١) غمزة ساخرة مما يسميه كانط « الاستخدام المنظم لأفكار العقل » Critique of Pure Reaon, B. 675 والتعليق لنوكس ص ٣٠٤ وهيجل عموماً يسخر من الترجيح والاحتمال والتقريب لأنه ينشد الضرورة العقلية . (المترجم) .

(٢) الاقتباس الذى يسوقه هيجل مأخوذ من سفر الرؤيا ونصه كالآتى : « أنا عارف أعمالك : إنك لست بارداً ولا حاراً ، ليتك كنت بارداً أو حاراً . هكذا لأنك فاتر ولست بارداً أو حاراً أنا مزمع ان أتقيأك من فمى » . رؤيا يوحنا ـ الإصحاح الثالث ـ عدد ١٥ : ١٦ (المترجم)

(٣) هكذا فى ترجمة كارل فريدريك Warmer Peac ص ٢٢٧ . وكذلك فى الترجمة الفرنسية Plus Chaleurúse ص ٤٥ ـ أمّا نوكس فهو يترجمها « سلام أقل برودة Less Chill » ص ١٢ (المترجم) .

الجوهرى . وحين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية : فتضع لوناً رمادياً فوق لون رمادى (١) ، فإن ذلك يكون إيذاناً بأن صورة من صور الحياة قد شاخت (أو أن شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقاً) لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادى فوق لون رمادى لا يمكن أن يجدد شباب الحياة ، ولكنه يفهمها فحسب . إن بومة مينيرفا Minerva (٢) لا تبدأ فى الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله .

حان الوقت الآن لإنهاء هذا التصدير . ولقد كانت مهمته بوصفه تصديراً يسوق بعض الملاحظات الذاتية الخارجية عن وجهة نظر الكاتب بصدد الكتاب الذى يكتبه . وإذا كان علينا أن نناقش موضوعاً ما مناقشة فلسفية فإنه ينبغى علينا أن نرفض أية معالجة سوى المعالجة العلمية الموضوعية ، وبالمثل : فلو أن الانتقادات التى توجه إلى المؤلف اتخذت صورة أخرى غير صورة المناقشة العلمية للموضوع ، فهى لا يمكن أن تعد سوى إضافة شخصية ورأياً جزافياً هوائياً ، ومن ثم فسوف يُنظر إليها بغير اكتراث .

برلين فى ٢٥ يونيو عام ١٨٢٠

---

(١) تعبير « تضع لوناً رمادياً فوق لون رمادى » ـ يشبه كلمات مفيستوفليس : « كل النظريات يا صديقى العزيز رمادية اللون ، وشجرة الحياة الذهبية هى وحدها الخضراء » (المترجم) .

(٢) الإلهة منيرفا هى إلهة الحكمة عند الرومان ، ولقد اتخذ القدماء من « البومة » رمزاً للحكمة نظراً لأنها تميل إلى الصمت والهدوء من ناحية ، ولأنها تميل من ناحية أخرى إلى التواجد فى الأماكن البعيدة والمهجورة ، فكأنها تميل إلى العزلة والتفكير . وهيجل يقصد بـ « بومة مينيرفا » هنا الفلسفة التى لا تبدأ عملها إلاّ بعد أن يكتمل بناء الواقع المادى العقلى ؛ فتأتى الفلسفة لتحلل هذا البناء ولتكشف عن الأعمدة العقلية التى يستند إليها . (المترجم) .

مقدمة

مفهوم فلسفة الحق

فكرة : الإرادة ، والحرية ، والحق [1]

[١]

موضوع العلم الفلسفى للحق هو : فكرة الحق ، أعنى الفكرة الشاملة عن الحق مع التحقق العينى لهذه الفكرة فى آنٍ معاً .

(إضافة)

موضوع الفلسفة هو الأفكار ، ولذلك فهى لا تهتم بما يوصف عادة بأنه « مجرد تصورات » ، لكنها على العكس تنظر إلى مثل هذه التصورات على أنها وحيدة الجانب وخاطئة . على حين أنها تبين فى الوقت نفسه أن الفكرة الشاملة (وليس مجرد المقولة المجردة للفهم ، والتى كثيراً ما نسمع أنها تُسمى بهذا الاسم) هى وحدها التى لها وجود بالفعل ، وأنها فضلاً عن ذلك هى التى تهب نفسها هذا الوجود الفعلى . وكل شىء آخر يقيم بناءه مستقلاً عن هذا الوجود الفعلى ، وعن عمل الفكرة الشاملة ذاتها ، لا يكون له سوى وجود زائل ولا يكون سوى عرضية خارجية ، أعنى ، مجرد رأى ومظهر غير جوهرى ، وزيف وضلال .. إلخ . والصور التى تتخذها الفكرة الشاملة أثناء تحققها الفعلى ضرورية ولازمة فى معرفة الفكرة الشاملة ذاتها ؛ فهى اللحظة الجوهرية الثانية للفكرة التى تتميز

---

(١) هذا العنوان الذى لخص مضمون المقدمة ليس موجوداً فى النص ، لكنه مأخوذ من الفهرس الأصلى الذى كان هيجل قد وضعه للمحتويات (المترجم) .

عن اللحظة، عن شكلها وحالة وجودها كفكرة شاملة فحسب (١) .

[٢]

علم الحق قسم من أقسام الفلسفة ، وبالتالى فإن مهمته هى تطوير الفكرة من تصورها ـ والفكرة هى العامل العقلى فى أى موضوع للدراسة ـ أو إن مهمته ـ وهو نفس المعنى ـ أن يلاحظ التطور الباطنى الخاص بالموضوع ذاته ـ وبما أنه قسم من أقسام الفلسفة فإن له نقطة بداية محددة هى : النتيجة التى انتهى إليها القسم الفلسفى السابق عليه وما وصل إليه من حقيقة . فالقسم السابق من أقسام

(١) لحظتا الفكرة فيما يرى نوكس ـ هما : (أ) الشكل . أعنى الفكرة الشاملة ، التى هى الإرادة فى كتابنا الحالى . (ب) المضمون ، أعنى الوجود الفعلى للفكرة الشاملة ، أو تجسدها فى العالم المتناهى ـ وهى فى هذا الكتاب مجموعة من الحقوق ، والموضوعات، والمؤسسات التى تجسد الإرادة . وتحقق الفكرة الشاملة إمكانياتها بالفعل حين تطور تعيناتها وتجسدها فى العالم الخارجى . (قارن فقرة ٣٢) والخاصية الأساسية للعالم الخارجى هى التناهى ؛ فأى شئ فيه هو : هذا ، والآن ، وهنا التى ترتبط بعلاقات خارجية مع الموجودات الأخرى المتناهية بدورها . أمّا الفكر ـ من ناحية أخرى ـ فهو نسق عضوى من العلاقات الداخلية ، ومن هنا فهو لا يمكن أن يتجسّد على نحو كامل دون أن يبقى فى أى مجال خارجى . وتتضمن العلاقات الخارجية ارتباطات عَرَضية وارتباطات ضرورية سواء بسواء ؛ فوجود العَرَضى فى قلب العالم المتناهى ككل هو الروح وقد تخارجت ؛ وبالتالى فهو يعتمد على الروح . ومهمة فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ هى أن تتجاهل هذه العَرَضية وتنفذ إلى العقل الكامن خلف قشرة الظواهر ، أعنى : إلى الفكرة الشاملة أو إلى قلب الأشياء . وما تجده عندئذ هو (أ) مجموعة من الأفكار وعينات الفكرة الشاملة ، وهى سلسلة ترتبط ارتباطاً عضوياً ضرورياً . (ب) مجموعة من الظواهر الطبيعية والمؤسسات البشرية التى تجسّد سلسلة الأفكار . وفهم الفكرة يعنى إدراك هاتين المجموعتين . والعالم الفعلى هو مُرَكّبْ الاثنين ، وإلى جانب هذا العالم الفعلى هناك أعراض ومصادفات لا تنفصل عن نطاق الزمان والمكان هى تلك التى يهتم بها العالم التجريبى والمؤرخ ، لكنها موضوعات لا تهم الفيلسوف فيما يرى هيجل . من تعليقات نوكس ص ٣٠٥ (المترجم) .

الفلسفة (الذى يسبق علم الحق) يشكل ما يُسمى «بالبرهان» على هذه البداية ، ومن ثم فمفهوم الحق ـ إذا ما تحدثنا عن ظهوره ـ يقع خارج علم الحق ، ونحن هنا نسلم به ونفترض مقدماً استنباطه (١) .

إضافة

إن أول شيء يسعى إليه الباحث ويطلبه – بناء على المنهج المجرد غير الفلسفى للعلوم – هو تعريف العلم ، وعلى أية حال فإن هذا المطلب يستهدف المحافظة على الشكل الخارجي للبحث العلمى (لكن علم القانون الوضعى ـ على الأقل ـ لا يمكن أن يهتم اهتماماً رئيسياً بالتعريفات ما دام يبدأ أولاً بتقرير ما هو مشروع ، أعنى : بالتساؤل عن التدابير الجزئية المشروعة ؛ ولهذا السبب يذكر هذا التحذير : « التعريف فى القانون المدنى دائماً محفوف بالمخاطر » (٢) والواقع أنه كلما زاد التفكك والتناقض الداخليين فى التدابير التى تحدد السمة الأساسية

(١) كما يشير هيجل فيما بعد فى الفقرة ٢٩ ، فإن الحق هو الإرادة وقد أصبحت موجودة على نحو محدد ، أو هو تجسيد الإرادة . فالفكرة الشاملة للإرادة هى تعين الفكرة الشاملة للروح . ولقد لخص هيجل المراحل التى اجتازتها الروح قبل أن تصل إلى الإرادة فى الفقرة رقم ٤ . وكل فلسفة أصلية لا بدّ فى نظر هيجل أن تشكل كلاً عضوياً ونسقياً ـ ولقد لخص تصوره لهذا الكل فى كتابه « الموسوعة » . أمّا فى فلسفة الحق فهو يعرض بالتفصيل لجزء من أجزاء المذهب . وهو بوصفه قسماً من التطور العضوى للنسق ، فإنه يشبه فترة التاريخ التى تفترض مقدماً أنها سبقتها فترات أخرى ، وهى حبلى بفترات تالية . ومن نافلة القول أن نذكّر القارئ بأن فلسفة هيجل لا تصل إلى قمتها عندما تصل إلى الدولة ، بل عندما تصل إلى : الفن ، والدين ، والفلسفة التى تجاوز الدولة ـ انظر آخر فقرة فى موسوعة العلوم الفلسفية ـ من تعليقات نوكس ص ٣٠٥ (المترجم) .

(٢) ورد هذا التحذير فى مجموعة أحكام الفقه الرومانى المسماة « بالديجست » (المختار ـ أو المستصفى) Digest LX. XVII 202 ـ فالعبد مثلاً لا يمكن أن يوضع تحت تعريف دون إدانة للرق ، فإذا كان العبد « إنساناً » فإن عبوديته تعنى إنكاراً لحقوقه (المترجم) .

لمضـمـون الحق، تضـاءل إمكان وجـود أى تعـريف فى هـذا المجـال ؛ ذلك لأن التعريفات لا بد أن تصاغ فى ألفاظ كلية ، فى حين أنك لو استخدمت هذه الألفاظ الكلية لا نكشف لك فى الحال ـ وبكل وضوح ـ مبلغ ما فيها من تناقض — وهو هنا : الخطأ ، وهكذا نجد فى القانون الرومانى مثلاً أنه لا يمكن أن نصل إلى تعريف « للإنسان » ما دام أنه من غير الممكن أن يندرج « العبد » تحت هذا التعريف . والواقع أن وضع العبد نفسه كان إهانة موجهة لمفهوم الإنسان . ولقد كان من المخاطرة كذلك محاولة تعريف « الملكية الخاصة » و « المالك » فى كثير من الحالات ، لكن ربما يقال إن استنباط التعريفات كان يستمد من الاشتقاقات اللغوية ولا سيما عن طريق التجريد من حالات جزئية خاصة ، وبالتالى فهو يقوم على العواطف والأفكارالبشرية . ومن ثم كانت صحة التعريف تعنى مطابقته للأفكار السائدة (١) وهذا المنهج يهمل كل ما هو جوهرى للعلم ، أعنى أنه يهمل ـ فيما يتعلق بالمضمون ـ الضرورة المطلقة للموضوع ، (وهى الحق فى هذه الحالة) وهو يهمل ـ فيما يتعلق بالشكل ـ طبيعة الفكرة الشاملة .

والحقيقة أن ضرورة الفكرة الشاملة ، فى حالة المعرفة الفلسفية ، هى الأمر الأساسى . وطريقة ظهورها بوصفها نتيجة ما هى البرهان عليها ، وهى استنباطها . وما أن نبين أن مضمونها ضرورى بذاته على هذاالنحو حتى نجد أن الخطوة الثانية هى البحث حولنا عما يطابقه فى أفكارنا ولغتنا . لكن هذه الفكرة الشاملة ـ على نحو ما هى موجودة عليه بالفعل فى حقيقتها ـ لا تختلف فحسب عن فكرتنا الشائعة عن هذا المضمون ، لكنها لا بد كذلك أن تختلف عنه فى الشكل والمظهر ؛ فإذا لم تكن الفكرة الشائعة كاذبة فى مضمونها فإنها يمكن أن تعرض الفكرة الشاملة على أنها تتضمنه ، وعلى أنها موجودة فيه بالضرورة . وبعبارة أخرى : يمكن أن تظهر الفكرة الشائعة مدعية شكل الفكرة الشاملة ، لكن التصور الشائع هو أبعد ما يكون عن أن يصلح معياراً ومقياساً للفكرة الشاملة (التى هى ضرورية وصادقة بذاتها) لكنه ينبغى ، بالأحرى ، أن يستمد حقيقته

(١) المقصود بها الأفكار الذاتية أو التمثلات الشخصية (المترجم) .

من الأخيرة ، وأن يكيف نفسه معها ، وأن يدرك طبيعته الخاصة بمساعدتها وعنها

لكن فى الوقت الذى أصبحت فيه هذه الطريقة المجردة فى المعرفة ، السالف ذكرها ـ بتعريفاتها الصورية ، وأقيستها ، وبراهينها - فى خبر كان ، أعنى مضت وعفى عليها الزمان ، فلا يزال البديل الذين نقدمه كوسيلة أخرى فقيراً ، وأعنى به إدراك الأفكار واعتناقها بصفة عامة (ولا سيما فكرة الحق وما ينتج عنها من تفريعات) بوصفها « وقائع الوعى المباشرة »[1] والتى تجعل من طبيعتنا أو وجداناتنا ، وعواطفنا ، وانفعالات قلوبنا ، منبعاً للحق . وربما كان هذا المنهج هو أيسر ألوان المناهج جميعاً ، لكنه فى الوقت نفسه أعظمها بعداً عن المنهج الفلسفى .. دع عنك الجوانب الأخرى لمثل هذه النظرةالتى تؤثر تأثيراً مباشراً على السلوك وليس على المعرفة وحدها [2] وعلى حين أن المنهج القديم بما أنه كان مجرداً فقد كان يلحّ على الأقل على شكل الفكرة الشاملة فى تعريفها ، وشكل المعرفة الضرورية فى برهانها، فإن الوجدان والوعى المباشر يرتفعان بالذاتية والعرضية والعفوية إلى مرتبة المبدأ المرشد . ولقد سبق لى أن عرضت فى كتابى « علم المنطق » ما يشكل الطريقةالعلمية فى الفلسفة، وأنا هنا أفترضه [3] .

---

(١) يشير نوكس إلى أن تعبير « وقائع الوعى » ، أو « الشعور المباشرة » الذى يستخدمه هيجل هنا وفى أماكن أخرى كثيرة يقصد به أساساً أفكار الفيلسوف الألمانى فريز Fries (تراجع الحاشية السابقة على التصدير) ومن الممكن أن تكون تعبيرات «الحقائق الواضحة بذاتها » و « الأشياء التى تُعرف بطريقة حَدْسية » مرادفات حديثة أو عصرية لتعبير وقائع الشعور المباشرة (المترجم) .

(٢) قارن مثلاً الملحقات على الفقرات رقم ١٢٦ و ١٤٠ . فلو أن الشعور والوجدان والإلهام قدحلّت محل القانون لأصبح من الممكن عندئذ تبرير أية جريمة بالمعتقدات والاقتناعات الذاتية للمجرم أو « نواياه الأخلاقية » (المترجم) .

(٣) قارن التصدير السابق ولا سيما الحاشية التى تتحدث عن الطريقة التجريبية والطريقة النظرية فى مقدمته لعلم المنطق (المترجم) .

[٣]

الحق وضعي بصفة عامة (١) : (أ) حين يتخذ الشكل المشروع في دولة معينة، وهذه السلطة المشروعة هي المبدأ المرشد لمعرفة الحق في صورته الوضعية ، أعني : القانون الوضعي (ب) وحين يكتسب الحق في صورته الوضعية هذه عنصراً وضعياً في مضمونه (على النحو التالي) :

---

(١) الحق إذا ما أصبح وضعياً يتحوّل إلى قانون Gesetz وفي استطاعة المرء - في هذه الحالة - أن يتساءل إمّا عن القانون الطبيعي أو ما قبله بلد من البلدان على أنه حق ، أعني: القانون الوضعي . ويوجد في النوع الأخير من القانون عنصر « موضوع » يهتم به المشرِّع لكنه لا يهم النظرية الفلسفية عن القانون . وفضلاً عن ذلك فإننا إذا ما درسنا ما قبلته دولة من الدول على أنه حق استطعنا أن نميز فيه بين المضمون والشكل . وقد يتألف المضمون من تشريعات خاصة أو أحكام مختلفة ، أو « قانون عام » .. إلخ . لكن الشكل الذي تتخذه الألوان كلها سليم ومشروع . فالمشرِّع يعمل بطريقة بَعْدية A posteriori فهو يريد أن يعرف ببساطة ما هو القانون . لكن الفيلسوف يريد أن يسبر الأغوار ليرى القانون الوضعي بوصفه تجسيداً لتعينات الفكرة الشاملة عن الحق ، وتُشكل هذه التعينات سلسلة ضرورية تتطور بواسطة ضرورة داخلية للفكر ذاته . لكن علينا أن نكون على وعي تام لمعنى قولنا إن الفيلسوف يعمل بطريقة قَبْلية A priori فلا يمكن تحصيل معرفة بمقولات المنطق ذاتها إلاّ بعد تجربة التفكير . وبالتالي ففي المجالات العينية كمجال الطبيعة ومجال التاريخ فإننا لا نستطيع أن نتكهن بالتعينات الخاصة التي أعطاها الفكر لنفسه ، رغم أننا نستطيع أن نسبر أغوارها بمجرد ما نعرف . ومن ثمّ فإن دراسة العلم التجريبي لا بدّ أن تسبق فلسفة الطبيعة (قارن الموسوعة فقرة ٢٤٦) كما لا بدّ أن تكون دراسة القانون الوضعي والتاريخ سابقة على فلسفة الحق . ويحاول الفيلسوف أن يرى معنى الوقائع التي جمعها المؤرخ وأن يكتشف الضرورة في قلب ما فيها من عَرَضية . ومن المهم أن نلاحظ أن هيجل ساق في هذا الكتاب دراسة لمجموعة ضخمة من الوقائع التي يحاول هنا أن يكتشف مبدأها الباطني المحرك وأن يشرحه ، ومن ثمّ فهو أبعد ما يكون عن التفكير في استنباط الدولة بلون من ألوان التفكير القَبْلي ، وللتفرقة بين الحق Recht والقانون Gesetz انظر فيما بعد فقر ٢١١ وما بعدها من تعليقات نوكس ص ٣٠ (المترجم) .

١ – من خلال الشخصية القومية لشعب ما ، والمرحلة التى بلغها تطوره التاريخى وكل مجموعة العلاقات التى تربطه بضرورات الطبيعة [١] .

٢ – بالقول بأن القانون الوضعى لا بد أن يتضمن بالضرورة تطبيق التصور الكلى على الكيفيات الجزئية المعنية ، الموجودة بالخارج ، والتى تتسم بسماتها الأشياء والحالات [٢] ولا يحدث هذا التطبيق داخل الفكر النظرى وتطور الفكرة الشاملة ، وإنما هو يندرج تحت مجال الفهم (اندراج الجزئى تحت الكلى) .

٣ – من خلال الإجراءات التفصيلية النهائية التى يتطلبها إصدار الأحكام الفعلية فى المحاكم .

إذا كان الميل والهوى ، ومشاعر القلب ، تقف فى معارضة الحق الطبيعى والقوانين الوضعية ، فليس فى استطاعة الفلسفة ـ على الأقل ـ أن تعترف بسلطات من هذا القبيل . وإذا أمكن للعنف والطغيان أن يكونا عنصرين من عناصر القانون ، فإن ذلك لا يحدث إلا عرضاً ولا علاقة له بطبيعة القانون – وسوف نبين فيما بعد ، فى الفقرات من ٢١١ إلى ٢١٤ من هذا الكتاب النقطة التى لا بدّ أن يصبح عندها الحق وضعياً . ونحن نشير هنا إلى التفصيلات التى سوف نعرضها هناك ، لكنا هنا لا نشير إلا إلى حدود الدراسة الفلسفية للقانون لكى نتجنب فى الحال أى زعم محتمل ، دع عنك أن يكون مطلباً ، بأنه ينبغى أن تكون محصلة تطوره هى صيغة القانون الوضعى ، أعنى صيغة لما تتطلبه الدولة القائمة بالفعل .

إن القانون الطبيعى ، أو القانون من وجهة النظر الفلسفية ، متميز عن القانون الوضعى، لكن سوف يكون من سوء الفهم البالغ أن نحوّل اختلافهما إلى

(١) كالتربة والمناخ والموقع الجغرافى .. إلخ . وراجع فى أثر الطبيعة على التطور التاريخى ترجمتنا العربية لكتابه « محاضرات فى فلسفة التاريخ » ص ١٤٧ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ . (المترجم) .

(٢) فتصور اللصوصية لا بدّ أن ينطبق مثلاً على السرقات الأدبية أو انتحال آراء وأفكار الغير . وتلك حالة لم تكن فى ذهن المشرّع حين وضع قانون السرقة لأول مرة ـ انظر الإضافات للفقرات ٦٩ ، ٢١٢ ، ٢١٤ (المترجم) .

تضاد وتناقض . فالعلاقة بينهما قريبة الشبه جداً من العلاقة بين « المدونة » In-stitutes و « البندكت » Pandectes (١) .

أما فيما يتعلق بالعنصر التاريخي في القانون الوضعي ، الذي سبق أن ذكرناه في الفقرة رقم ٣ ، فقد نادى مونتسكيو Montesquieu (٢) بوجهة نظر

---

(١) في عام ٥٢٨ م عين الأمبراطور جوستنيان عشرة من فقهاء القانون الروماني لكي ينظموا قوانين الدولة ، وهي مجموعة الفقهاء التي سُميت باسم « هيئة الرجال العشرة» وكان أكثر رجال اللجنة نشاطاً هو « تريبونيان Tribonian . ولقد ضمت اللجنة في مجموعة واحدة آراء فقهاء الرومان التي رأت أنها خليقة بأن تكون لها قوة القانون ونُشرت هذه الآراء عام ٥٥٣ م باسم « مدونة جوستنيان Institutes de Justinien » . في الفقه الروماني ، وقد ترجمها إلى اللغة العربية الأستاذ عبد العزيز فهمي ونشرتها دار الكاتب المصري بالقاهرة عام ١٩٤٦ . كما نشر جوستنيان أيضاً مجموعة أحكام القانون الروماني وقواعده استمدها من كتب السلف من الفقهاء في مجموعة سماها «البندكت » Pandectes أو « الديجست » Digest ومعنى الكلمة الأولى « الحاوي الأوفى» أو « الجامع الأوفى » . ومعنى الكلمة الثانية « المختار » أو « المستصفى » . كما نشر مجموعة قوانينه Codes نشراً متقطعاً ، ثم أعاد نشرها عام ٥٣٤م تحت اسم « المجموعة القانونية الجديدة » على ان ذلك لا يؤخذ منه أن عصر جوستنيان كان عصر ازدهار للفقه الروماني . كلا ، بل إن هذا الازدهار انتهى بانقضاء حكم الإمبراطور إسكندر سيفير عام ٢٣٥ بعد الميلاد . وأكبر فضل لجوستنيان أنه وفق إلى جمع الفقه القديم وتدوينه وحفظه من الضياع (قارن مقدمة الأستاذ عبد العزيز فهمي لترجمته العربية لمدونة جوستنيان في الطبعة سالفة الذكر) . وهيجل ينظر إلى الحقوق في أي نظام للقانون على أنها تجسد تصوّر المشرِّع لما هو حق . وهو ينظر إلى « مدونة جوستنيان » على أنها تضع المبادئ العامة لفقه القانون في حين أن الحالات التفصيلية قد جمعت في « البندكت أو الحاوي الأوفى » ، وهو تصور غير دقيق لهذين الكتابين . (المترجم) .

(٢) يمتدح هيجل مونتسكيو بوصفه المفكر الذي عرض « نظرة تاريخية سليمة » تمثل وجهة نظر فلسفية أصيلة ، فطبقاً لها لم يعد يُنظر إلى القانون على أنه مجرَّد ومعزول، بل على أنه جزء من كل شامل وعلى أنه يرتبط بجميع الجوانب الأخرى في أمة من الأمم وفي فترة زمانية معينة . وهي على هذا النحو وحدة تكتسب معناها الحقيقي وتبريرها السليم . (المترجم) .

تاريخية صحيحة تعبر عن موقف فلسفى أصيل ، وأعنى بها وجهة النظر القائلة بأن التشريع ـ سواء فى مجاله العام أو حالاته الجزئية الخاصة ـ ينبغى ألا يعالج على أنه شىء معزول ومجرد ، وإنما على أنه لحظة معتمدة على الكل ترتبط بجميع الخصائص الأخرى التى تشكل شخصية أمة ما وعصر ما . وإذا ما ارتبطت القوانين المختلفة على هذا النحو فإنها تكتسب معناها الحقيقى . وبالتالى يكون لها ما يبررها .

وإذا ما درسنا القوانين الجزئية على نحو ما تظهر وتتطور فى الزمان ، فذلك عمل تاريخى خالص ، وكذلك التعرف على القواعد التى يمكن استنباطها منطقياً من مقارنة هذه القوانين على المبادىء التشريعية التى كانت قائمة من قبل . وهو عمل يُقدر ويُكافأ فى مجاله الخاص ، لكن لا علاقة له بالدراسة الفلسفية لموضوع القانون على الإطلاق ، ما لم نخلط بالطبع بين اشتقاق القوانين الجزئية من الأحداث التاريخية وبين اشتقاقها من الفكرة الشاملة ، وما لم يمتد التبرير والتفسير التاريخيان ليصبحا تبريرين صحيحين بطريقة مطلقة . وهذا الفارق بالغ الأهمية ـ والذى ينبغى أن نلتزم به تماماً ـ هو كذلك فارق فى غاية الوضوح ؛ إذ يمكن أن نبين أن قانوناً جزئياً معيناً يعتمد تماماً على الظروف والمؤسسات القائمة المشروعة ويتفق معها ، لكنه مع ذلك خاطئ وغير معقول فى طابعه الأساسى ، كما هى الحال مثلاً فى مجموعة قواعد القانون الرومانى للأحوال الشخصية التى صدرت صدوراً منطقياً عن المؤسسات القائمة ، مثل : حق الزوج على زوجته ، وحق الأب على أبنائه Patria potesta [1] ، فى القانون الرومانى .

(١) قارن مجموعة من التقرايرات الخاصة بالأحوال الشخصية فى القانون الرومانى فى مدونة جوستنيان سالفة الذكر ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧ من الترجمة العربية القاهرة ١٩٤٦ . ولقد كانت القوانين الرومانية القديمة تعطى للأب سلطة واسعة ، فقد كان له ـ كما جاء فى الألواح الاثنى عشر ـ السيطرة الأبوية الكاملة التى كانت للأب فى المجتمعات الزراعية والعسكرية ، فكان يسمح بمقتضى هذا القانون أن يجلد ابنه أو يقيده بالإغلال أو يسجنه أو يبيعه أو يقتله ـ وكل ما يقيد سلطة الأب هو تحرير الابن من سيطرته إذا بيع هذا الابن ثلاث مرات . (المترجم) .

لكن حتى لو سلمنا بأن هذه القوانين الجزئية هى فى آن معاً سليمة ومعقولة ، فسوف تظل البرهنة على أنها تمتلك هذه الخاصية شئ - وهو أمر لا يمكن أن يتم إلاّ عن طريق الفكرة الشاملة - ووصف ظهورها وظروفها وتطورها عبر التاريخ ، وحالاتها الخاصة ، وحالاتها العارضة ، وحاجاتها والأحداث التى أدّت إلى سنهّا كتشريع شئ آخر مختلف تمام الاختلاف . إن ذلك اللون من السرد التاريخى ، أو من المعرفة (البرجماتية) (١) ، يقوم على أسباب تاريخية قريبة أو بعيدة ، وأولئك الذين يعتقدون أن عرض التاريخ بهذه الطريقة هو كل ما نحتاجه ، أو هو - بالأحرى - الأمر الجوهرى الذى له وحده الأهمية القصوى لكى نفهم القانون أو أى قاعدة تشريعية قائمة - يسمون هذا العمل « تفسيراً » أو « إدراكاً شاملاً » إنْ شئنا ذلك(٢) . فى حين أن ماهو جوهرى حقاً فى الموضوع ، وهو الفكرة الشاملة ، فإنهم لا يناقشونه بل يمرون عليه مرّ الكرام . ولقد أعتدنا - من هذه الوجهة من النظر - أن نتحدث عن أفكار شاملة فى القانون الرومانى أو

---

(١) كلمة « برجماتى » تعنى فى مصطلحات هيجل « النفع » أو « الفائدة » - والتاريخ العملى أو البرجماتى هو الذى يهتم أساساً باستخلاص فوائد من دراسة التاريخ يتمثل فى العبر والعظة ، والمبادئ والقيم ، والدروس الأخلاقية من أحداث الماضى . فهو يدرس التاريخ لا بقصد الوقوف على العوامل التى تتحكم فى سير الأحداث وإنما الهدف الأساسى من الدراسة التاريخية هو فى النهاية استخلاص الدروس الماضية التى يمكن الاستفادة منها فى العصر الحاضر . ولقد عبر عن هذه الوجهة من النظر مؤرخنا الكبير عبد الرحمن بن خلدون فى مقدمة كتابه الضخم « كتاب العبر ، حين قال « إن فن التاريخ، فن عزيز المذهب ، جم الفوائد ، شريف الغاية ... إلخ » ص ١٢ (من طبعة دار الشعب) - وقارن ما يقوله هيجل عن هذا اللون من التاريخ فى كتابه « محاضرات فى فلسفة التاريخ » ص ٣٦ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ . (المترجم) .

(٢) المؤرخون البرجماتيون يزعمون أنهم بمنهجهم يفهمون التاريخ فهماً شاملاً فى حين أنهم لا يحاولون النفاذ إلى قلب التاريخ لكى يصلوا إلى الفكرة الشاملة التى لا تكون أحداث التاريخ سوى تجسيدها وبالتالى لا تكون واضحة ومعقولة إلاّ فى ضوئها . (المترجم) .

الألمانى ، أعنى : الأفكار الشاملة فى القانون على نحو ما تتحدد فى هذه المجموعة التشريعية أو تلك ، فى الوقت الذى لا نكون نقصد فيه الحديث عن الأفكار الشاملة على الإطلاق ، بل أن نتحدث عن مبادئ تشريعية عامة فحسب ، وقضايا الفهم المجردة والقواعد والقوانين الوضعية وما شابه ذلك .

وحين يُهمل الفارق بين الدراسة التاريخية والدراسة الفلسفية للقانون يصبح من الممكن ظهور الخلط ؛ فتتحول المشكلة من البحث عن المبرر الحقيقى للموضوع الذى ندرسه (وهو الحق والقانون بصفة عامة) إلى تبريره بواسطة ظروف ونتائج وافتراضات مسبقة ، ليس لها فى ذاتها أدنى قيمة . وبصفة عامة فنحن بهذه الطريقة نحل النسبى محل المطلق ، والمظهر الخارجى للشئ محل طبيعته الحقيقية . فأولئك الذين يحاولون تبرير الأشياء بمبررات تاريخية إنما يخلطون بين أصل الظروف الخارجية وبين الفكرة الشاملة ؛ فتراهم ينتهون - بغير وعى - إلى عكس ما كانوا يقصدون الوصول إليه . فحين نبين أن قانوناً معيناً قد نشأ ليفى تماماً بغرض معين وضرورة معينة تفرضها ظروف معينة فى زمان ما ، فإننا نكون قد حققنا ما تتطلبه النظرة التاريخية . لكن لو افترضنا أن هذا التفسير يمكن أن يكون تبريراً عاماً للشئ نفسه لا نقلب التفسير إلى ضده ؛ لأنه مادامت تلك الظروف لم تعد بعد قائمة ، فإن القانون يفقد باختفائها معناه وأحقيته ، دعْ عنك أن يكون له ما يبرره . افرضْ مثلاً أننا قبلنا كدفاع عن الأديرة خدماتها فى فلاحة الأرض القاحلة واستصلاحها وسكناها ، والمحافظة على الثقافة حية بنسخ المخطوطات وتعليمها .. إلخ . وافرضْ أكثر من ذلك أننا اعتقدنا أن هذه الخدمات هى أساس وجود الأديرة وهدفها المستمر ؛ فإن ما ننتهى إليه بالفعل من دراسة هذه الخدمات الماضية هو عندئذ أن الأديرة قد أصبحت من هذه الزاوية على الأقل غير مناسبة ولا لزوم لها نظراً لأن الظروف الآن قد تغيرت تماماً . إن المغزى التاريخى لنشأة الظواهر وتطورها - وهو المنهج التاريخى الذى

يصورها ويجعلها مفهومة ـ إنما يقع فى دائرة مختلفة عن دائرة البحث الفلسفى للفكرة الشاملة لهذه الظواهر وعن نشأتها أيضاً(١) . وقد يجوز القول بأن لكل من الفلسفة والتاريخ ، إلى هذا الحد ، موقف حياد متبادل أو عدم اكتراث كل منهما بالآخر ، لكنهما لا يعيشان فى سلام على هذا النحو باستمرار حتى فى المجالات العلمية . ولذلك فسوف أقتبس شواهد على ترابطهما من كتاب السيد هوجو Herr Hugo « موجز لتاريخ القانون الرومانى »(٢) . وسوف يلقى الضوء فضلاً عن ذلك على « التظاهر » بأنهما متعارضان(٣)، يقول السيد هوجو :

---

(١) فكرة هيجل هى أن كلاً من الفلسفة والتاريخ يدرس نمو المؤسسات وقيام الإمبراطوريات وسقوطها . لكن التاريخ يقف عند حدود الواقعة الفجة فى حين أن فلسفة التاريخ تنفذ إلى معنى الوقائع . ومادامت فلسفة التاريخ تعتمد فى مادتها على البحث التاريخى ، فإن الفلسفة والتاريخ يستطيعان إلى هذا الحد أن يكونا فى سلام ؛ لأن كلاً منهما يكمل الآخر . لكن فى استطاعتهما أن يكونا فى سلام بطريقة أخرى لأن الفلسفة وما فيها من أفرع كالمنطق أو الميتافيزيقا لا بدّ أن تدرس الفكرة الشاملة فى ذاتها ولذاتها؛ فهى لا تدرس الفكرة الشاملة كما هى الحال فى فلسفة التاريخ فحسب بوصفها متجسّدة فى أحداث التاريخ . ويتفق هيجل مع المدرسة التاريخية لفقهاء القانون ضد المؤرخون العقلانين فى تركيز الاهتمام على العنصر الوضعى أو التاريخى فى القانون، لكنه يعتقد أنها تخطئ فى تجاهل العنصر العقلى الذى يوجد أيضاً والذى يُعدّ أساسياً كذلك فى ظواهر التاريخ ، مادام العنصر التاريخى نفسه لا يظهر إلاّ بواسطة الفكرة الشاملة ذاتها . انظر فيما يتعلق بالانتقادات التى وجهها هيجل لـ « سافينى Savigny » فقرة ٢١١ من فلسفة الحق . (المترجم) .

(٢) جوستاف ريتر فون هوجو (١٧٦٤ ـ ١٨٤٤) Gustav Ritter Von Hugo أستاذ القانون بجامعة توبنجن عام ١٧٨٨ . ولقد نشر الطبعة الأولى من كتابه الرئيسى «موجز لتاريخ القانون الرومانى » عام ١٧٩٠ ـ وظهرت طبعة عام ١٨١٥ ، وكانت له طبعات تالية كثيرة . (المترجم) .

(٣) تشير كلمة « التظاهر » إلى الفقرة التالية من هذه الإضافة ، والاقتباس لنص « هوجو» مأخوذ من الفقرة ٥٢ من الطبعة السابعة . أمّا الإشارة إلى شيشرون فهى إشارة إلى كتابه فى الخطابة De Oratorei, 44 (المترجم) .

«يمتدح شيشرون Cicero الألواح الاثنى عشر[1] ويشير إلى الفلاسفة إشارة عابرة . لكن الفيلسوف فيفورينوس Favorinus [2] يدرس هذه الألواح بدقة ، كما يدرس بنفس الدقة مجموعة كبيرة من عظماء الفلاسفة منذ أن درس عصره القانون الوضعى . وفى نفس السياق يرد هوجو الحجة المضادة النهائية إلى دراسة الموضوع على نحو ما فعل « فيفورينوس » حين يقدم سبباً لذلك هو أن «فيفورينوس فهم الألواح الاثنى عشر فهماً سيئاً تماماً على نحو ما فعل هؤلاء الفلاسفة فى فهمهم للقانون الوضعى »[3] أما عن التصحيح الذى قام به المشرع سكستوس كاسيلوس Sextus Caecilius للفيلسوف فيفورينوس على نحو ما

---

(١) الألواح الاثنى عشر أقدم تشريع للقانون الرومانى . فقد اختار مجلس الشيوخ الرومانى عام ٤٥١ عشرة رجال لوضع قانون جديد وخوّل لهم أعلى سلطة حكومية فى روما لمدة سنتين ، وقد وضعت اللجنة التى سميت هيئة العشرة Decemvirs شريعة الألواح الاثنى عشر ، وهى عبارة عن قوانين روما القديمة القائمة على العادات والعرف والتقاليد بعد أن تحولت إلى شرائع عددها اثنى عشرة حُفرت على ألواح من النحاس وعرضت فى الساحة أو السوق العامة لمن يريد أن يقرأها ، وكانت أساساً للقانون الرومانى العام والخاص كما كانت حدثاً بالغ الأهمية فى تاريخ روما والعالم كله (المترجم) .

(٢) فيفورنيوس Favorinus : سوفسطائى يونانى ، وفيلسوف من فلاسفة الشكّاك ، عاش فى القرن الثانى بعد الميلاد (المترجم) .

(٣) تظل مبادئ الحق مجردة ولا تتحقق بالفعل على نحو تام إلى أن تُطبق على متطلبات الساعة ، وإلى أن توضع فى قانون . وهكذا يكتسب القانون عنصراً وضعياً بالضرورة يظهر من تطبيق الفكرة الشاملة على مادة متناهية معطاة ومن ثم فهذا العنصر لا يمكن استنباطه من الفكرة الشاملة ؛ والمبرر الوحيد الذى يمكن أن يكون له هو مبرر نفعى . ويرى هيجل أن الفلاسفة (العقليين) قد أقاموا الكثير من انتقاداتهم للقانون على أساس فشلهم فى فهم العنصر الوضعى (وبالتالى غير العقلى) الذى يتضمنه القانون بالضرورة . من تعليقات نوكس ص ٣٠٨ (المترجم) .

جاء في كتاب أوليس جيلوس Aulus Gelius[1] « ليالي أتيكا « Noctes Atticae[2]، فهو تعبير أولى عن المبدأ الحقيقي الدائم لتبرير ما هو وضعي تماماً في مضمونه الداخلي . ويرد كاسيلوس - وهو سعيد - بحجة مضادة على الفيلسوف فيفورينوس : « لا بد أنك تعلم أن الميزات وألوان العلاج التي تقدمها القوانين ، تختلف وتتقلب ، تبعاً لتقلب العادات وأنواع الأنظمة ، واعتبارات المنفعة الحاضرة ، وقوة وعنف الأمراض التي ينبغي علاجها . فطابع القوانين لا يظل ثابتاً لا يتغير ، بل على العكس من ذلك ، تغيرها عواصف الظروف والصدفة كما تغير العواصف وجه البحر والسماء . وأي مشروع بدأ أكثر نفعاً من المشروع الذي تقدم به ستولو Stolo[3] ، وأكثر ملاءمة من القرار الذي اتخذه فوكونيس Vooconius بوصفه تريبونا[4] ؟ وأي قانون كان أكثر ضرورة من قانون ليسينوس؟[5] ومع ذلك فقد أنمحَتْ وفُنِيَتْ هذه التنظيمات والقوانين جميعها حين نمت الدولة وأصبحت غنية» (ليالي أتيكا).

---

(١) لقد هاجم فيفورينوس الألواح الاثنى عشر مستنداً إلى طبيعة الموضوع ، في حين أن كاسيلوس يبرر القانون بسبب فعاليته . ولقد كان كل منهما شخصية تاريخية كما كانا عضوين في جماعة هادريان Hadrian . والأرجح أن يكون جيلوس قد تخيل الحوار بينهما أكثر من أن يكون قد رواه . من تعليقات نوكس ص ٢٠٨ . (المترجم) .

(٢) Aulus Gelius كاتب روماني في القرن الثاني بعد الميلاد صاحب ليالي أتيكا .

(٣) Licinus Celvus Stolo سياسي روماني في النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد ، عين للدفاع عن حقوق الشعب عام ٣٧٧ ق . م . ثمّ قنصلاً عام ٣٦١ ، اشترك مع لوسيوس سكستوس Lucius Sextius في تقديم بعض الأنظمة والاقتراحات لصالح حقوق عامة الشعب مثل : تخفيض الديون بمقدار ما يُدفع فيها من فوائد ، وتحديد ملكية الأرض بنحو ثلثمائة فدان ، وألا يتجاوز العبيد الذين يعملون في الأرض نسبة معينة من العمال الأحرار ، وأن يختار قنصل من عامة الشعب على الدوام .. الخ (المترجم) .

(٤) منصب أنشئ في روما لأول مرة عام ٤٩٤ ق . م . بعد انشقاق العامة لأول مرة ، ونزوحهم إلى الجبل المقدس على بعد ثلاثة أميال من روما ، وهو منصب محام عام ، يُختار من بين عامة الشعب للدفاع عن مصالحهم ، وكان العرب في بعض أشعارهم يكتبونه « أطربون » . (المترجم) .

(٥) يقصد ليسينوس ستولو سالف الذكر ، انظر حاشية ٢٦ . (المترجم) .

إن هذه القوانين تكون وصفية بمقدار ما تكون نافعة و بمقدار ما يرتبط معناها وصلاحيتها بالظروف الراهنة .ولذلك فلن يكون لها سوى قيمة تاريخية فحسب ، فهى ذات طبيعة عارضة وزائلة ، إن حكمة المشرعين والحكام التى تتجلى فى تشريعاتهم المتعلقة بالظروف الراهنة ومتطلبات عصرهم هى مسألة منفصلة ينبغى أن تترك للتاريخ لكى يحدد قيمتها . وسوف يكون حكم التاريخ أكثر عمقاً كلما دعم قراره عن قيمتها بوجهة نظر فلسفية.

وسوف أسوق مثالاً على حجج كاسيوس الأخرى فى تبرير الألواح الاثنى عشر ضد فيفورينوس لأنه أدخل فيها طريقة أبدية فى الغش والخداع وكذلك طريقة الفهم فى التدليل والمحاجّة ، وأعنى بذلك العثور على مبرر جيد لموضوع سيىء ، وافتراض أن الأمر السيىء قد تم تبريره بهذه الطريقة . فكاسيوس يناقش القانون البشع الذى يعطى الحق للدائن ، بعد انقضاء مدة معينة ، فى قتل مدينه أو بيعة فى سوق الرقيق .أو يعطى الدائنين ـ إذا كان عددهم كثيراً ـ الحق فى تقطيع المدين أشلاء واقتسامها فيما بينهم فيأخذ كل منهم شلواً . بل إن هناك على أن من يقوم بعملية التقطيع لا يخضع لأيه ١٢٤ بنداً ينص ـ أكثر من ذلك ـ مساءلة إذا ما قطع من المدين أكثر أو أقل مما ينبغى ـ وهذا نص كان يمكن لشايلوك Shylock[1] فى مسرحية شكسبير « تاجر البندقية » أن يستفيد منه كثيراً ، ولو عرض عليه لسلم به وهو ممنون للغاية .ويقدم كاسيوس لمثل هذا القانون مبرراً طيباً جداً حين يقول إن القانون قد كفل على نحو فعال الثقة

---

(١) شايلوك Shylock ثرى يهودى جشع أقرض أحد تجار البندقية وهو انطونيو ـ فى مسرحية شكسبير « تاجر البندقية » ـ مبلغاً من المال واشترط عليه إذا لم يرده فى الموعد المحدد أن يكون له الحق فى أن يأخذ رطلاً من اللحم يقتطعه من أى مكان يرتضيه، وحان الموعد وكاد شايلوك أن ينفذ شرطه فى انطونيو لولا أن أنقذته « بورشيا » بحيلتها الذكية فذهبت إلى أن الشرط لا يعطيه الحق فى نقطة دم واحدة لأنه ينص على رطل من اللحم دون إراقة دم ، فلو أنه أراق دمه عرّض أرضه وأملاكه للمصادرة ، وهكذا أنقذت انطونيو من براثن هذا اليهودى الجشع . (المترجم) .

والسمعة الطيبة ، كما أن بشاعته هى التى جعلت تطبيقه أمراً متعذراً .ولقد أدت ضحالة تفكيره إلى أن يغيب عن ذهنه أنه لو لم يكن القانون قد طبق قط فإن ذلك يعنى أن الهدف من تطبيقه ـ وهو ضمان الثقة وحسن السمعة ـ لم يتحققا أيضاً ، ومن هذه الضحالة أيضًا أنه واصل حديثه بعد ذلك مباشرة ليقدم مثلاً على أن قانون شهادة الزور قد أصبح عاجزاً لا أثر له بسبب عقوباته المفرطة .

وعلى أية حال فنحن نعرف ماالذى كان السيد هوجو يقصده عندما قال إن فيفورينوس لم يفهم القانون ؛ فأى تلميذ قادر على فهمه فهماً تاماً ، وكان بإمكان شايلوك أن يفهم أفضل من أى انسان آخر ، النص الذى اقتبسناه ، والذى كان يناسبه ويفيده تماماً ، ولا بد أن هوجو يعنى بكلمة « يفهم » ذلك المستوى من الفهم الذى يقبل مثل هذا القانون لواستطاع أن يجد له مبرراً طيباً فحسب .

ولقد أساء فيفورينوس مرة أخرى فهم كاسيوس فى نفس السياق حيث يمكن فى الواقع لأى فيلسوف أن يعترف بعجزه عن الفهم دون أن يجد حرجاً ولا غضاضة . أعنى أن يعلن أنه لا يستطيع أن يفهم ما ينص عليه القانون من أنه ينبغى أن يقدم للشاهد المريض دابة Jumentum فحسب (وليس عربة arcera) كوسيلة انتقال ينتقل بواسطتها إلى ساحة المحكمة ليؤدى الشهادة ، فكلمة «دابة» يمكن تفسيرها بأنها لا تعنى حصاناً فحسب ولكنها تعنى أيضاً عربةأو مركبة . لقد كان فى استطاعة كاسيوس أن يستنتج من هذا البند القانونى برهاناً جديداً على امتياز القوانين ودقتها بأن يشير إلى أنها ، فضلاً عن تحديدها الدقيق لألفاظ استدعاء الشاهد المريض للمثول بين يدى المحكمة ، فإنها تفرق كذلك بدقة لا بين الحصان والعربة ذات التنجيد والستائر وبين العربة ، التى تقل فيها وسائل الراحة عن ذلك ، فهاهنا علينا أن نختار بين صرامة القانون الأصلى وتفاهة هذه الفروق والتمييزات ، ولكن وصف هذه التدقيقات بأنها « تافهة » وتفسيرها على هذا النحو لا بد أن يعد أسوأ إهانة توجه إلى مثل هذه المعرفة الواسعة وإلى ضروب أخرى من التبحر !

ويواصل السيد هوجو فى الكتاب نفسه الحديث عن العقلانية فى سياق

حديثه عن القانون الروماني . وما أدهشني وصدمني في ملاحظاته هو ما يأتي :
ـ في دراسته للفترة الواقعة بين نشأة الدولة وكتاب « الألواح الاثني عشر » يقول (*) : « لقد كان للناس في روما حاجات كثيرة ، ولقد اضطروا للعمل ، ومن هنا احتاجوا إلى مساعدة الدواب وحيوانات جر العربات كما هي الحال عندنا نحن أنفسنا . ولقد كانت الأرض الرومانية سلسلةمتصلة من التلال والوديان ، كما كانت المدينة تقع على أحد التلال .. الخ » وربما كانت هذه الكلمات تميل إلى تطبيق آراء مونتسيكي ، لكن من الصعب على المرء أن يجد فيهاروحه .ثم يواصل « هوجو » حديثه فيقول(**) : « لا يزال الوضع الشرعي بعيداً جداً عن أن يشبع المطالب العليا للعقل » وهذا جد صحيح ،. فالقانون الروماني الخاص بالأسرة والرق ... إلخ يفشل حتى في إشباع مطالب أكثر العقول تواضعاً . لكن السيد هوجو ينسى في دراسته للفترات المتأخرة من القانون الروماني ، أن يخبرنا « في أي هذه الفترات أشبع القانون الرماني مطالب العقل العليا » وعلى أية حال فقد كتب هوجو(***) عن المشرعين الكلاسيكين في فقرة أخرى : « أعلى نضج بلغه القانون الروماني بوصفه علماً » : « لقد انقضت فترة طويلة قبل أن يلاحظ الباحثون أن المشرعين الكلاسيكيين قد كونوا ثقافتهم من خلال الفلسفة » ، ومع ذلك « فقليل منهم من يعرف ذلك » (رغم أن كثير يعرفون ذلك الآن بفضل الطبعات المتعددة لمختصر السيد هوجو) « ليست هناك فئة من الكتاب تستحق أن تقارن بعلماء الرياضة فيما يتعلق بالصرامة المنطقية لا ستدلالاتهم ، أو أن تقارن بمؤسسي الميتافيزيقا الجدد فيما يتعلق بمنهجهم في تطوير فكرهم المتميز المبهر تماماً ـ لا أحد يستحق هذه المقارنة مثلما يستحقها هؤلاء المشرعون الرومانيون أنفسهم . وتلك نقطة تدعمها واقعة مثيرة هي أنك لن تجد في أي مكان مثل هذا الحشد من القسمة الثلاثية الذي تجده عند المشرعين

(*) فقرة (٣٨ ـ ٣٩) في نفس المرجع السابق من نفس الطبعة . (المؤلف) .

(**) فقرة ٤٠ . (المؤلف) .

(***) فقرة ٢٨٩ (وهي فقرة ٣١٤ في الطبعة السابعة) . (المؤلف) .

الكلاسيكيين وعند كانط . ولا شك أن الاستنباط المنطقى - وهو منهج قدره ليبنتز - يمثل خاصية أساسية لدراسة القانون الوضعى ، كما أنه منهج لدراسة الرياضيات وأى علم آخر من علوم الفهم ، لكن هذا المنهج الاستنباطى (منهج الفهم) لا علاقة له بإشباع متطلبات العقل أعنى : لا علاقة له بالعلم الفلسفى .لكن فقدان الجانب المنطقى لدى المشرعين والقضاة الرومان[1] ، ينبغى النظر إليه على أنه أحد فضائلهم الرئيسية ؛ إذ بفضل عدم المنطقية هذه تحرروا من القوانين الظالمة البغيضة رغم أنهم أثناء عملهم وجدوا أنفسهم مضطرين إلى أن يبتكروا بحذق Callide تمييزات لفظية فارغة (كأن يطلقوا على ماكان ميراثاً اسم حق وضع اليد على الأموال Bonorum Possessio[2] وحيلاً حمقاء تماماً (والحماقة هى أيضاً اللامنطقية illogicality لكى يحافظوا على النص الحرفى للألواح الاثنى عشر (كأن يتخيلوا ، مثلاً الابنة filius ابنا filia[3] ، وقد يكون غريباً أن نعقد مقارنة بين المشرعين الكلاسيكيين وبين كانط بسبب بعض التقسيمات الثلاثية[4] ، ولا سيما تلك التقسيمات التى سيقت كأمثلة فى الملحوظة الخامسة

---

(١) فى الأصل « بريتور Praetor » وهو القاضى عند الرومان . وكان من حقه الاشتراك فى إصلاح القوانين وشرحها ، وكان ذلك من أكبر العوامل التى أضفت الحياة والحيوية على القانون الرومانى . (المترجم) .

(٢) يقوم قانون الميراث الرومانى على أساس الألواح الاثنى عشر ، ولقد أدّى إلى كثير من الجور والظلم ، مثلاً : الأطفال الذين تحرروا من سلطة الأب يُستبعدون من الميراث ، ولقد تحايل القضاة الرومانيون فسمحوا للفئات التى استبعدت على هذا النحو أن تحصل على ميراثها تحت اسم آخر هو « حق وضع اليد على الأموال » قارن مدونة جوستنيان ص ١٩٢ من الترجمة العربية . (المترجم) .

(٣) يشير نوكس إلى أن هذا المثال حُذف فى الطبعات المتأخرة من كتاب هينكثيوس على انه خطأ ، فما قاله القضاة الرومان كانوا فى بعض الأحيان ينظرون إلى البنت على انها ولد حتى يعطونها حقوقها فى الميراث الذى يحرمها منه القانون . (المترجم) .

(٤) من امثلة التقسيمات الثلاثية التى يذكرها هوجو :
(Actio, Petito, Persecutio). (Habes, Tenes Possids). (Auro, Argento Aere). (Do, Lego, Testor) .

لفقرة السيد هوجو ، وأن نرى ذلك الذى يسمى « بتطور الأفكار الشاملة » .

[٤]

أساس الحق هو الروح بصفة عامة . ومجاله الخاص ونقطة بدايته هى الإرادة. والإرادة هى التى تكون حرة بحيث تشكل جوهرالحق وغايته فى آن معاً . فى حين أن نسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل ،أو هو عالم الروح وقد خرج من ذات نفسه على أنه طبيعة ثانية(١) .

(إضافة)

علينا أن نتذكر فى دراستنا لحرية الإرادة منهج الدراسة القديم . قد كانت طريقة البحث هى أن يفترض الباحث مقدماً فكرة الإرادة ، ثم يحاول أن يحصل على تعريف لها بأن يستخرج هذا التعريف من تلك الفكرة ، ثم يأتى بعد ذلك ما يسمى « ببرهان » حرية الإرادة وفقاً لمنهج علم النفس التجريبى القديم: وهو برهان يستمد من المشاعر والظواهر المختلفة للشعور العادى المألوف مثل تأنيب الضمير ، والشعور بالذنب ، وما شابه ذلك من ظواهر لا تجد لها تفسيراً إلا إذا

(١) فى نهاية المنطق الهيجلى تبدأ مقولة الفكرة المطلقة ، وهى أعلى مقولة للفكرة تحلل نفسها فى الطبيعة . ومن ثم فالطبيعة هى الروح وقد تموضعت فى العالم العضوى واللاعضوى ، وعالم الحق كله يشبه ذلك من حيث أن الروح تتموضع فى المؤسسات . وحين يتحدث هيجل عن عالم الروح فإنه لا يستخدم كلمة « عالم » استخداماً عاماً لتعنى « المجال »، لكنه يستخدمها لتعنى العالم الموجود فى الزمان والمكان : العالم الأرضى الدنيوى . ومعنى ذلك أن الروح فى فلسفة الحق تجعل نفسها موضوعية حين توجد فى القوانين ، والمؤسسات الاجتماعية المختلفة ، بحيث تكون هذه الأنظمة الاجتماعية بمثابة طبيعة ثانية للروح ، طبيعة تحققت بالفعل فى العالم الأرضى ولم تبق مجردة أو عقلية خالصة كما كانت فى البداية . (المترجم) .

كانت الإرادة حرة . لكن من الأفضل بالطبع أن نصل إلى النتيجة نفسها بأن نختصر الطريق فنفترض أن الحرية معطى من معطيات الشعوب « أو واقعة من وقائع الوعى » وأننا ينبغى ببساطة أن نؤمن بها !

إن الدليل على أن الإرادة حرة ـ وكذلك الدليل على طبيعة الإرادة وطبيعة الحرية ـ لا يمكن أن يقام (على نحو ما سبق أن أوضحنا فى الفقرة رقم ٢) إلا على أنه حلقة متصلة فى سلسلة (الفلسفة) ككل . ولقد سبق أن عرضت الخطوط العريضة للمقدمات الأساسية لهذا البرهان فى كتابى : « موسوعة العلوم الفلسفية » (*) وإنى لآمل أن أتمكن من تطويرها يوماً [1] .

وهذه المقدمات تتلخص فى أن الروح تكون فى البداية عبارة عن ذكاء ، ثم تمر بمجموعة من التعينات من الشعور إلى التفكير عن طريق التمثل ، إلى الفكر بمعناه الدقيق ، وذلك هو الطريق الذى تقطعه حتى تنتج ذاتها كإرادة. وهذه الإرادة بوصفها روحاً عملية بصفة عامة هى حقيقة الذكاء أو المرحلة التالية لها . ولذلك فإن الحاجة تتزايد عندى لتطوير هذه المراحل حتى أسهم ـ كما آمل ـ فى معرفة أكثر عمقاً لطبيعة الروح . وكما ذكرت فى كتابى « موسوعة العلوم الفلسفية » فإنه يكاد يكون من الصعب أن نجد علماً فلسفياً قد تجاهله المفكرون ، وكان مثاراً للشكوى مثلما حدث لنظرية الروح والتى تسمى عادة « بعلم النفس » إن اللحظات الموجودة فى فكرة الإرادة ـ والتى سندرسها فى هذه الفقرة وفى الفقرات التالية من هذه المقدمة ـ ناتجة من المقدمات الأساسية التى أشرت إليها الآن تواً .لكن فى استطاعة أى شخص ـ فضلاً عن ذلك ـ أن يجد العون فى تكوين فكرة عنها إذا ما لجأ إلى وعيه هو الذاتى . فكل إنسان يستطيع أن يكتشف

(*) هايدلبرج عام (١٨١٧ ـ فقرة ٣٦٣ ـ ٣٩٩ ، والفقرة ٤٤٠ ـ ٤٨٢ من الطبعة الثالثة) (المؤلف) .

(١) لم يتحقق هذا الأمل بالنسبة لهيجل ؛ فهذا القسم الذى كان هيجل ينشد تطويره وتوسيعه لم يزد شيئاً فى الطبعات الثانية والثالثة ، رغم إدخال كثير من التغيرات الهامة فى الطبعة الثالثة . (المترجم) .

فى نفسه أولاً القدرة على أن يجرد نفسه من أى شىء ، أياً كان ، كما يجد ثانياً القدرة على أن يحدد نفسه ،وعلى أن يضع لنفسه أى مضمون بجهده الخاص .
وبالمثل فإنه سيجد فى وعيه الخاص أمثلة للخصائص النوعية الأخرى للإرادة .

[٥]

تتضمن الإرادة أولاً عنصر اللاتعين الخالص ، أو ذلك الانعكاس الخالص للأنا فى ذاتها الذى يعنى غياب كل قيد وكل مضمون سواء أكان حاضراً حضوراً مباشراً بالطبيعة ، أو بواسطة الحاجات والرغبات والدوافع ،أم كان معطى ومحدداً عن طريق الوسائل أياً كان نوعها . وذلك هو اللاتناهى غير المقيد للتجريد المطلق أو الكلية ، أو الفكر الخالص للذات(١) .

(إضافة)

إن أولئك الذين ينظرون إلى التفكير على أنه ملكة خاصة تتميز عن الإرادة بوصفها ملكة خاصة أخرى(٢) ، وحتى أولئك الذين يواصلون الجدال فيذهبون

---

(١) هناك جانبان للإرادة : جانب الشكل أو الصورة ، ثم جانب المضمون . وهيجل يتحدث هنا عن الجانب الأول الذى تتميز فيه صورة الإرادة عن مضمونها ، وتلك هى الإرادة فى ذاتها ، وهى تعتمد على أن الإنسان نفسه بوصفه مستقلاً عن الأشياء ، وبالتالى قادراً على أن يجرد نفسه من كل شئ بحيث لا يرتبط إلا بذاته فحسب ، وهذا هو اللامتناهى الحقيقى الذى يتحرر من كل قيد ولا يرتبط إلا بذاته ارتباطاً خالصاً . (المترجم) .

(٢) ينتقد هيجل بعنف أولئك « الذين لا يعرفون شيئاً عن الإرادة » على حد تعبيره ، أولئك الذين يفصلون بين التفكير والإرادة بوصفهما ملكتين مختلفتين . ذلك لأن حرية الإرادة عنده لا يمكن تصورها إلا بوصفها حرية فكر . ومن هنا كانت الإرادة «اللافكرية» التى يزعمونها - أى الخالية من الفكر - هى الأساس لكل فعل متمرد هدّام . إنها « روح السلب » - على حد تعبيره - التى تتجلّى فى عمليات الهدم والتدمير وأعمال العنف والتمرد والعصيان . (المترجم) .

إلى أن التفكير ضار بالإرادة ، ولاسيما الإرادة الخيرة - سوف يكتشفون فى الحال، ومنذ البداية أنهم يجهلون طبيعة الإرادة جهلاً تاماً ، وتلك ملاحظة سوف نكررها باستمرار كلما تعرضنالدراسة هذا الموضوع .

لم نصف فى الفقرة رقم (٥) سوى جانب واحد فقط من جوانب الإرادة(١) وأعنى به القدرة التى لا حد لها على التجريد من أى حالة معينة من حالات الروح قد أجد نفسى فيها ، أو قد أضع نفسى فيها ، وهو فرار من كل مضمون شبيه بالفرار من كل قيد . وعندما ينظر التفكير التمثلى إلى هذا الجانب بذاته على أنه حرية ويتمسك به ، فإننا يكون لدينا عندئذ الحرية السلبية ، أو الحرية على نحو ما يتصورها الفهم . إنها حرية الفراغ التى تصل إلى مرتبة الهوى وتتخذ شكلاً واقعياً فى العالم . فى حين أنها إذا ما ظلت نظرية فإنها تتخذ شكلاً دينياً كما هى الحال فى تعصب الهنود للتأمل الخالص . لكنها عندما تتحول إلى الممارسة والتطبيق الفعلى ، فإنها تتخذ فى الدين والسياسة شكل التعصب للهدم والتدمير: هدم كل النظم الاجتماعية القائمة ، وإبعاد الأفراد الذين يشتبه فى ميولهم لنظام اجتماعى آخر ، وتدمير كل منظمة تحاول أن تظهر من جديد من بين الأطلال(٢) إن هذه الإرادة السلبية لاتشعر بوجودها إلا وهى تدمر شيئاً ما

(١) الإرادة عند هيجل : وحدة تجمع بين وجهين أو جانبين أو لحظتين مختلفتين ، الأولى : هى قدرة الفرد على التجرد من أى شرط أو وضع والعودة بعد نفيه إلى التحرر المطلق للأنا الخالص . والثانية : هى الفعل الذى يختار فيه الفرد بحرية وضعاً معيناً ، ويؤكد وجوده بوصفه انا جزئياً محدداً ، وسوف يناقش هيجل الجانب الثانى من الإرادة فى الفقرة رقم ٦ . ويطلق هيجل على اللحظة الأولى اسم الوجه الكلى للإرادة ؛ لأن الأنا فيها - بتجرده الدائم من كل وضع معين وسلبه الدائم لكل تحديد - يؤكد هويته فى مقابل تنوع حالاته الجزئية ، اى أن الأنا الفردى هو كلى حقيقى . أمّا المعنى الثانى فيعترف أن الفرد لا يمكنه فى الواقع أن ينفى كل وضع جزئى ، بل لا بد له من اختيار وضع ما يواصل منه حياته ، وبهذا المعنى يكون انا جزئياً . (المترجم) .

(٢) كان فى ذهن هيجل ، وهو يكتب هذه الفكرة ، أفعال وأفكار الثورة الفرنسية فيما يقول نوكس . قارن القسم الخاص « بالحرية المطلقة والرعب » فى ظاهريات الروح ، =

وهى تتخيل بالطبع ، أنها تريد حالة وضعية إيجابية للأمور كحالة المساواة الشاملة ، أو الحياة الدينية الكلية ،لكنها لا تريد فى الواقع أن يتحقق ذلك بطريقة وضعية إيجابية . والسبب : أن هذا الوجود الواقعى يؤدى فى الحال إلى لون ما من ألوان النظام ، وتحديد خاص للأفراد والمؤسسات ، فى حين أن الوعى الذاتى لهذه الحرية السلبيةلا يتقدم على وجه الدقة إلا برفضه هذا التحديد والتخصيص للموضوع .

وبالتالى فإن ما تتجه الحرية السلبية إلى إرادته لايمكن أن يكون شيئاً فى ذاته على الإطلاق ، بل يكون فكرة مجردة ، لا يمكن لهذه الفكرة أن تحقق سوى ضراوة التدمير .

[٦]

ثانياً : فى الوقت نفسه فإن الأنا هى أيضاً الانتقال من مرحلة اللاتعين غير المتميز إلى التمايز والتعين ، ووضع التحديد لمضمون معين ولموضوع ما . وفضلاً عن ذلك فقد يكون هذا المضمون مما تنتجه الروح . فالأنا بوصفها تنظر لذاتها على أنها شىء متعين تخطو من حيث المبدأ فى قلب الوجد المتعين .وتلك هى اللحظة المطلقة : لحظة تناهى الأنا وجزئيتها(١) .

= الترجمة الإنجليزية (بيلى ص ٥٩٩ ـ ٦١٠) . وما يريد هيجل أن يقوله هنا هو أن الفرد إذا ما تجرد من كل تعين جزئى وانسحب إلى مجال الإرادة الخالصة للأنا فسوف تظل إرادته ترفض على الدوام كل الأشكال الاجتماعية والسياسية القائمة ، وتصل بذلك إلى ما يشبه الحرية والمساواة المجردتين اللتين كانت الثورة الفرنسية تمجدهما ، ولهذا تراها تهدم ما تبنيه من مؤسسات ونظم لأنها لا تريد أن « تتعين » أبداً ، بل أن تظل على الدوام مجردة . (المترجم) .

(١) يشير نوكس إلى أن تعبير « اللحظة المطلقة » تعبير غريب لأن ما يصفه هيجل فى العادة بكلمة « مطلق » هو مُرَكَّبٌ لحظتين متعارضتين وليس واحدة منهما بمفردها . ولعله يقصد باللحظة المطلقة تلك اللحظة ذات المضمون العينى ، فى حين أن اللحظة الأولى صورة عامة أو لحظة مجردة . قارن أيضاً محاضرات فى فلسفة الدين (المجلد الثانى ص ٣٣١) من الترجمة الإنجليزية . (المترجم) .

(إضافة)

هذه اللحظة الثانية، لحظة التعين ، هى سلب وإلغاء ، شأنها فى ذلك شأن اللحظة السابقة، فهى تلغى السلبية المجردة للحظة الأولى ، ما دامت القاعدة العامة هى أن الجزئى أو الخاص متضمن فى الكلى أو العام ، فإنه ينتج من ذلك أن تكون هذه اللحظة الثانية متضمنة بالفعل فى اللحظة الأولى . وليس ذلك ببساطة سوى وضع صريح لما كان موجوداً بالفعل فى اللحظة الأولى على نحو ضمنى .

وهذه اللحظة الأولى ـ بسبب أنها بذاتها أولى فحسب ـ فلا هى اللامتناهى الحقيقى أو الكلية العينية ، ولا هى الفكرة الشاملة وإنما هى شىء متعين فحسب، وحيد الجانب .وبما أنه يخلو من كل تعين فإنه هو ذاته ليس بلا تعين ؛ ذلك لأن كونه مجرداً وحيد الجانب تشكل (هذه الخصائص) تعينه ، وقصوره ، وتناهيه .

إن تعين اللحظتين السالف ذكرهما وتمايزهما إنما نجده فى فلسفة فشته وفى فلسفة كانط وغيرهما من الفلاسفة . وإذا ما حصرنا أنفسنا فى فلسفةفشته لوجدنا أن الأنا عنده ، بما أنها بغير تحديد (فى القضية الأولى فى كتابه « علم المعرفة »)(١) فهى تؤخذ ببساطة على أنها شىء إيجابى وضعى (شأنها فى ذلك شأن كلية الفهم وهويته) . النتيجة هى أن يفترض أن

---

(١) القضية الأولى عند فشته لا بد أن تكون ـ على ما يروى لنا هيجل ـ بسيطة . يتحد فيها المحمول والموضوع ؛ لأنهما لو اختلفا لكان لا بدّ أن يبرهن على ترابطهما بحد ثالث . ولذلك فإن المبدأ الأول عنده لا بدّ أن يكون هوية بسيطة . وهو (أ = أ . أو أنا = أنا) ومن هنا فقد ارتفع فشته فوق الثنائية التى وضعها كانط بين الذات والموضوع حتى بلغ الوحدة الأصلية الموجودة فى الأنا الخالص . والأنا الخالص عنده هو الحقيقة الأولية الأصلية التى ينبغى الا يتجاوزها ، وهذا هو المبدأ الأول الذى لا يمكن البرهنة عليه لأنه الأساس لكل تجربة ولكل وعى ، ونحن نصل إليه بالتأمل فى حقيقة الوعى وتجريده من كل ما يرتبط به ارتباطاً ضرورياً . (المترجم) .

هذه الأنا المجردة بذاتها هى الحقيقة كلها ، ومن ثم يظهر الحصر أو التقييد أو الجانب السلبى بصفة عامة ، كما لو كان مجرد إضافة ، سواء بوصفه خارجياً ، أو بوصفه نشاطاً للأنا نفسها (على نحو ما يظهر فى القضية الثانية)(١) .

لقد كانت الخطوة التالية هى فهم السلب الكامن فى الكلى أو الهوية الذاتية ، أعنى السلب الكامن فى الأنا ، وهى الخطوة التى يتعين على الفلسفة النظرية أن تقوم بها . أما أولئك الذين يؤمنون بثنائية المتناهى واللامتناهى ، فلم يشعروا بضرورة القيام بهذه الخطوة ، ولاحتى إدراكها ، كما فعل فشته ، فى قلب المحايثة والتجريد(٢) .

---

(١) المبدأ الأول كما سبق أن نكرنا هو الأنا (يضع نفسه أنا = أنا) ووضع الأنا لنفسه هو نشاط فعّال ، لكن إذا قلنا إن (أ هو أ) فإننا نستطيع أن نقول أيضاً إن « لا أ » غير مساوٍ « أ » ثم استبدل بهذه القضية قولى « اللاّ أنا غير مساوٍ للأنا » فأحصل بذلك على تقابل بين الأنا واللا أنا ومن هنا جاء المبدأ الثانى ـ أو القضية الثانية عند فشته ـ وهو الأنا يضع اللا أنا ، ومعنى ذلك أن الأنا يضع نفسه وهذا هو المبدأ الثانى ـ أو القضية الثانية عند فشته ـ وهو الأنا يضع اللا أنا . ومعنى ذلك أن الأنا يضع نفسه وهذا هو المبدأ الأول ، ثم يضع اللا أنا وهذا هو المبدأ الثانى ، ثم يقول بأن الأنا لا تضع نفسها ولا تشعر بوجودها إلا إذا حددتها اللا أنا ، وهذا المركب هو المبدأ الثالث ، والمبادئ الثلاثة السابقة هى الأفعال الضرورية للعقل عند فشته ، وهى : الوضع والمقابلة ثم التوحيد بين المتقابلين . (المترجم) .

(٢) كان ياكوبى Jacobi فى عصر هيجل (مثل كارل بارث K. Barth فى أيامنا هذه) يرى أن المتناهى واللامتناهى منفصلان . فاللامتناهى يجاوز المتناهى ويعلو عليه وينفصل عنه على نحو مطلق ، ولقد حاول فشته التغلب على هذه الثنائية أو هو على الأقل شعر بالحاجة إلى ضرورة وجود مركب وهى حاجة لم يشعر بها ياكوبى . فالأنا عنده بمعنى ما هى الحقيقة كلها ، واللا أنا مباطنة فى الأنا . لكنه ما دام قد تصور الأنا على نحو مجرد ولم يدركها كمركب من الأضداد فإن المتناهى يكون قد ابتلع فى لامتناه مجرد وتكون نظريته فى المحايثة مجردة مثل نظرية ياكوبى فى العلو . أما هيجل فهو يعلن أنه تجاوز هاتين النظرتين المجردتين بنظريته التى تقول إن السلب هو لحظة داخل اللامتناهى ، لدرجة أن اللامتناهى لا يتحقق بالفعل إلا إذا وضع نفسه على أنه متناه . وهذه النظرية يمكن أن توصف فى وقت واحد بأنها محايثة عينية وعلو عينى معاً ، لأنه فى حالة خلق المتناهى فإن اللامتناهى يجاوزه ويعلو عليه . لكن ما تم خلقه على هذا النحو هو التحقق الفعلى لما كان ضمنياً ومحايثاً فى اللامتناهى . تعليقات نوكس ص ٢١٠ وهو يقول إنه مدين بهذه الحاشية إلى « بروفسور ريتشارد كرونر » . (المترجم) .

ثالثاً : الإرادة هى وحدة هاتين اللحظتين : إنها الجزئية على نحو ما تنعكس فى ذاتها وترتد بذلك إلى الكلية ، أعنى أن الإرادة هى الفردية . أو هى التعين الذاتى للأنا ، الذى يعنى أن الأنا فى وقت واحد تضع نفسها بوصفها علاقة السلب بذاتها، أعنى : محددة ومقيدة، ومع ذلك تربط نفسها بذاتها فى الوقت نفسه ، فالأنا تعين نفسها بمقدارما تكون علاقة سلبية بذاتها(١) .

وهذه العلاقة بالذات لا تكترث بهذا التعين، فهى تعرف أنه يعينها أو هو شىء خاص بها ، شىء مثالى فحسب(٢) إمكانية فحص لا تقيدها . ولكنها تنحصر فيها فقط لأنها وضعت نفسها بداخلها .تلك هى حرية الإرادة التى تؤلف الفكرة الشاملة للإرادة أو جوهرها ، أو ثقلها ـ إن صح التعبير ـ مثلما يؤلف الثقل جوهر الجسم .

---

(١) اللحظتان اللتان تتألف منهما الذات أو الأنا هما معا سلبيتان : فالأولى تجريد أو هى سلب لكل تعين أو نفى لكل تحديد . والثانية : تعين أى نفى لكل تجريد أصلى . ومن ثم فعندما تؤلف الأنا بين هاتين اللحظتين بأن تصبح تعيناً ذاتياً فإنها تجمع بين اللحظتين السلبيتين . لكن ما يعيش فى عالم الواقع هو الفرد الذى هو مركب هاتين اللحظتين : لا « هذه » اللحظة ولا تلك وحدها وإنما المركب منهما . والحياة هى التحقق الفعلى للفردية، أعنى محاولة إبراز اللحظتين كل منهما فى الأخرى بحيث يلتقى الكلى والجزئى . والفرد يستبعد أمور الأطفال ، ويرفض الأشياء والمنجزات واحدة بعد الأخرى لأنها لا تشبعه ولا ترضيه ، فكل التقاء ناقص بين الجانب الجزئى والجانب الكلى فى طبيعته لا يشبعه. وهو لا يشبعه لأنه سلب يرتبط بذاته ، أعنى أنه مركب من هذين الجانبين (الكلى والجزئى) سواء ظهر ذلك واضحاً وصريحاً أم لا . وما دام هذا المركب يظهر دائماً على أنه السبب الأخير والعلة النهائية لكل مجهود يقوم به ، فإنه السلبية التى ترتبط بذاتها يمكن أن توصف كما جاء فى الإضافة على هذه الفقرة بأنها المنبع النهائى والمصدر الأخير لكل نشاط ـ من تعليقات نوكس ص ٣١٠ ـ ٣١١ . (المترجم) .

(٢) Ideelle « والقضية التى تقول إن المتناهى ذو طبيعة مثالية » تؤلف جوهر المذهب المثالى . وأنا أعنى بكلمة مثالى هنا المتناهى على نحو ما يوجد فى اللامتناهى الحقيقى ، أعنى بوصفه تعيناً أو مضموناً ، ورغم تميزه على هذا النحو فهو لا يوجد مستقلاً وإنما كلحظة فحسب .. والدين هو الآخر يشارك الفلسفة فى رفضها الاعتراف بوجود حقيقى أو شئ مطلق داخل نطاق المتناهى » ـ علم المنطق الجزء الأول ، من ص ١٦٣ ـ ١٦٨ من الترجمة الإنجليزية . (المترجم) .

(إضافة)

كل وعى ذاتى يدرك نفسه بوصفه ١ ـ كلياً ، وعلى أنه قدرة على التجرد من كل شىء متعين ٢ ـ وعلى أنه جزئى له موضوع متعين أو له مضمون وهدف. ومع ذلك فهاتان اللحظتان ليستا سوى تجريد فحسب . لأن ما هوعينى وحقيقى (كل ما هو حقيقى عينى) هوالكلية التى تشمل فى جوفها على الجزئى بوصفه ضدها .لكن الجزئى ـ بانعكاسه على ذاته ـ يساوى الكلى . وهذا الاتحاد بين الكلى والجزئى (أو العام والخاص) يؤلف الفردية ، لكنها ليست الفردية فى مباشرتها بوصفها واحداً eins ، وهى أول فكرة لنا عن الفردية ، وإنما هى الفردية التى تتفق مع فكرتها الشاملة(*) ، والواقع أن الفردية بهذا المعنى هى بالضبط الفكرة الشاملة ذاتها . فاللحظتان الأوليان ـ الأولى : هى أن الإرادة يمكن أن تتجرد من كل شىء . والثانية : أنها أيضاً متعينة بطريقة نوعية خاصة ، إما بذاتها أو بشىء آخر ـ هاتان اللحظتان يمكن بسهولة إدراكهما والتسليم بهما ؛ لأننا إذا ما نظرنا إلى كل منهما منفصلة عن الأخرى لوجدناها فاسدة ومن عمل الفهم . لكن اللحظة الثالثة وهى اللحظة الحقيقية والنظرية (ولا بد أن نفكر فى كل ما هو حقيقى تفكيراً نظرياً إذا ما أردنا فهمه فهماً عقلياً) فإن الفهم يرفض التقدم نحوها . ذلك لأن الفكرة الشاملة هى ـ على وجه الدقة ـ ما يصر الفهم على أن يصفها بأنها ما لا يمكن تصوره . ومهمة المنطق بوصفه الفلسفة النظرية الخالصة هى أن يعرض ، وأن يوضح على نحو أبعد ـ هذا الجوهر الداخلى للفكر النظرى ، اللامتناهى بوصفه سلبية تربط نفسها بنفسها . هذا المنبع المطلق لكل نشاط ولكل حياة ولكل وعى . ونحن هنا إنما نلفت النظر فحسب إلى واقعة محددة هى : أنك حين تقول : « الإرادة كلية ، الإرادة تعين ذاتها » فإن الكلمات

(*) الموسوعة ، الطبعة الأولى فقرة ٣٦٢ ـ والطبعة الثالثة فقرة ٤٤٠ (المؤلف) .

التى تستخدمها لتصف بها الإرادة تفترض سلفاً وجود الإرادة كموضوع أو حامل منذ البداية(١) . لكن الإرادة ليست شيئاً كلياً مكتملاً يسبق تعينها لذاتها ويسبق إلغاءها لهذا التعين ، والارتفاع به إلى مستوى التصور العقلى .فالإرادة لا تكون إرادة إلا إذا كانت هى هذا النشاط الذى يتوسط ذاته ، أو هذه العودة إلى الذات .

[٨]

كلما سقنا مزيداً من التفصيلات عن عملية التخصيص أو الجزئية (قارن فقرة ٦ فيما سبق) فإننا نسوق المزيد من الفروق التى تميز بين أشكال الإرادة .

(أ) فإذا كان الطابع المتعين للإرادة يكمن فى الفناء المجرد بين ذاتيتها وبين

---

(١) بمعنى انك تنظر إلى الإرادة على أنها انا أو ذات أو جوهر تستطيع أن تحصى تعدد أنشطته وخصائصه ، وتتغاضى فى هذه الحالة عن عملية السير التى تطورت بها الإرادة من القوة إلى الفعل ، فإذا ما وجدت الإرادة أمامك بالفعل فربما تنظر إلى الوراء إلى عملية السير التى تطورت بها وتصف لحظة الكلى ولحظة الجزئى التى أصبحت واضحة صريحة خلال هذه العملية ، لكن من هذه الوجهة من النظر لا يمكن لهذه اللحظة أن تتجرد الواحدة عن الأخرى دون أن نزيفها . فهما ليسا كالعوامل التى تتكون منها الأعداد : كل عنصر منها محايد لا يكترث بالآخر ، ولكنهما يرتبطان ارتباطاً عضوياً ، وعملية السير لا تكون معقولة إلا فى ضوء نتيجتها ، وكل لحظة فى هذه العملية تسهم فى هذه النتيجة مادامت كل لحظة هى إبراز علنى لما كان مستتراً فى البداية ، ومن ثمّ فلو إنك نظرت إلى هذه الإرادة من الناحية العضوية لاستطعت أن ترى أن حقيقتها هى الفردية التى تعين ذاتها ، وأنها بذلك لا تعى كليتها إلا حين تعين ذاتها ، وهى لا تعين ذاتها إلا إذا حققت كليتها بالفعل ، وهى تصبح على وعى بكليتها بواسطة تعينها الجزئى، ومادام هذا التعين هو عملها الخاص فإنه يمكن أن يُقال إن الإرادة هى النشاط « الذى يتوسط ذاته » أو هى الفردية العينية ، ويمكن أن ننظر إلى فرديتها على أنها نتيجة فى قياس : مقدمته الكبرى هى كليتها ـ ومقدمته الصغرى هى تعينها الجزئى ، وهى أيضاً الحد الأوسط أو الوسيلة التى نصل بواسطتها إلى النتيجة . من تعليقات ت . م . نوكس فى ترجمته الإنجليزية لـ « فلسفة الحق » ص ٣١١ (المترجم) .

موضوعية الوجود الخارجي المباشر ـــ عندئذ يكون لدينا الإرادة الصورية كوعي ذاتي محض يجد عالماً خارجياً . ولما كانت الفردية ترتد في تعينها إلى ذاتها فإنها تصبح هي العملية التي يتحول بواسطتها الغرض الذاتي إلى الموضوعية خلال نشاطها الخاص مستعيناً ببعض الوسائل الخارجية . وما أن تطور الروح إمكانياتها وتجعلها واقعية بالفعل ، بحيث تصبح ما هي في ذاته ولذاته معاً ، حتى يكون طابعها النوعي الخاص حقيقياً ، وحتى يشكل تعينها الخاص (*) . وفي هذه المرحلة فإن علاقة الوعي لا تؤلف سوى ظاهر الإرادة فحسب[1] ، وهو جانب لم يعد يدرس هنا منفصلاً بذاته .

(*) الموسوعة ، الطبعة الأولى فقرة ٣٦٢ (الطبعة الثالثة فقرة ٤٤٠) ، (المؤلف) .

(١) قارن الإشارة إلى هذه الفقرة فيما بعد فقرات ٢٥ ، ٢٨ ، ١٠٨ ، ١٠٩ . وأيضاً الموسوعة فقرة ٤٢٤ ـ ٤٢٥ ؛ إذ يمكن النظر إلى الإرادة على أنها متعينة من زاويتين مختلفتين :

(أ) فهي قد تكون متعينة كذات فقط وليست كموضوع أيضاً ، أعني أنها قد تكون الوعي الذاتي الذي يميز نفسه عن العالم الخارجي ، وهذا الوعي الذاتي بوصفه إرادة فإنه يحاول التغلب على ذاتيته وأن يعطي لنفسه الموضوعية ، لأنها إذا ما كانت ذاتية فقط فسوف تكون مقيدة ومحدودة ، وما في الإرادة من طبيعة لا متناهية ضمنية تكافح للتغلب على هذا القيد وهذا التحديد ، وهذه العلاقة بين الوعي وبين موضوع لا يجد فيه نفسه بل شيئاً مختلفاً فحسب عن نفسه ، هي النمط الذي تظهر فيه الإرادة ، لكنه ليس إلا مظهراً فقط وليس وجوداً بالفعل ، (الوجود بالفعل هو مركب الذاتية والموضوعية، والانشقاق بين هذين الجانبين ليس إلا مظهراً فحسب) . انظر في هذه النقطة فقرة ١٠٨ والتعليق عليها ، وأول صورة للإرادة يميزها هيجل هنا هي الإرادة التي تعينت صورتها بوصفها ذاتية .

(ب) والصورة الثانية للإرادة هي الإرادة التي تعين مضمونها كذلك ، أعني الإرادة التي تكافح لكي تشبع الرغبات الخاصة ، أو لكي تحقق غرضاً ما ، سوف يعالج هيجل هذه الصورة للإرادة في الفقرات التالية ، وهي صورة الإرادة الأصلية التي تلغي الإرادة المجردة أو الصورية الخاصة بالوعي الذاتي المحض ـ من تعليقات نوكس ص ٣١١ ـ ٣١٢ (المترجم) .

[٩]

(ب) بمقدار ما تكون التعينات النوعية للإرادة هي تعيناتها الخاصة ، أو بصفة عامة هي تخصيصاتها الجزئية التي تنعكس على ذاتها ، فإن هذه التعينات تشكل مضمونها . يتفق هذا المضمون ، بوصفه مضموناً للإرادة ، مع صورة الإرادة كما عرضناها في (أ) فهناك من ناحية غاية[1] ، أي أن تكون غاية داخلية أو ذاتية في الإرادة حين تتخيل الإرادة موضعها فحسب ، وإما أن تحقق الغاية وتنجز بواسطة فعلها ونشاطها الذي يحول الغرض الذاتي إلى الموضوعية .

[١٠]

هذا المضمون للإرادة أو تعينها بشيء نوعي خاص إنما يكون في البداية مباشراً . وبالتالي فإن الإرادة لا تكون عندئذ حرة إلا في ذاتها أو من أجل ملاحظ خارجي ، أو - إذا تحدثنا بصفة عامة - إنها الإرادة في فكرتها الشاملة ، فلا يتحول في الإرادة ما كان في ذاته ليصبح من أجل ذاته[2] ، ما لم تتخذ

(١) الصورة الثانية للإرادة هي تلك التي يكون مضمونها المحدد معطى ، لكنها ما دامت متعينة كذلك من حيث الصورة (أعني واعية بكونها إرادة) فإن هذا المضمون هو أيضاً غايتها وغرضها ، فقنديل البحر أو السمك الهلامي قد يكون لديه دوافع ، لكن ينقصه الوعي الذاتي ، وبالتالي لا يمكن أن يُقال إن لديه أهدافاً وغايات كالتي يضعها الإنسان أمامه ويكافح ليحققها . من تعليقات نوكس ص ٣١٢ (المترجم) .

(٢) « في ذاته ومن أجل ذاته » مصطلحان هامان عند هيجل ، فما هو في ذاته Ansich يعني ما هو ضمني أو ما هو بالقوة بلغة أرسطو . فبذرة البلوط هي شجرة البلوط ضمناً أو في ذاتها أو من حيث طبيعتها الأساسية ، وكذلك الطفل في ذاته رجل أو موجود عاقل فهو يمثل الماهية الأساسية للإنسان ، وبغير فهمنا لهذه الحقيقة لن نستطيع أن نفهم الطفل على الإطلاق ، غير أن هذه الماهية كامنة في الطفل فقط أو هي ضمنية فيه أو موجودة بالقوة ، أعني أنها لم تظهر إلى العلن الصريح بعد . أما الطفل لذاته أو في نظر ذاته فهو طفل فحسب ، والطفولة هي نمط من أنماط الوجود الفعلي لا يفهم إلا بالنسبة للفكرة الشاملة للإنسان وإنْ كان تصور الإنسان لا يزال ضمنياً =

من ذاتها موضوعاً لها(١) .

(إضـافـة)

ومن ثم يعتمد التناهى على ما يلى :

إن ما يكونه الشىء فى ذاته أو فى إتفاقه مع فكرته الشاملة هو ظاهرة واحدة أو يوجد بطريقة ما ، فى حين أن ما هو من أجل ذاته هو ظاهرة مختلفة أو يوجد بطريقة أخرى غير الطريقة السابقة .على هذا النحو مثلاً فإن التخارج المجرد المتبادل الذى تتميز به الطبيعة فى ذاته هو المكان ، لكن الطبيعة ـ إذا ما نظرنا إليها من أجل ذاتها ـ كانت الزمان(٢) وعلينا أن نلاحظ أمرين فى هذا السياق :

= فحسب ، أو هو وفقاً لمصطلحات هيجل فى ذاته : فالإنسان فى حالة الطفل « موجود فى فكرته الشاملة أو كفكرة شاملة فحسب » ، « أو موجود طبقا لفكرته الشاملة » ، ولا تتحقق الإمكانات الموجودة فى الإنسان إلا حين ينمو الطفل ويصبح رجلاً ، أعنى أن ينمو « ما هو فى ذاته » (الطفل) ليصبح « من أجل ذاته » (الرجل) . والإنسان الصريح العلنى أو ما هو لذاته كالرجل الناضج هو موجود مختلف أو لون مختلف من ألوان الوجود عن وجود الطفل رغم الهوية الداخلية الموجودة بين الطفل والناضج ، من حيث فكرتهما الشاملة .

وعلى كل حال فالرجل متناهٍ وقد لا يحقق الفكرة الشاملة عن الإنسان تماماً فقد يكون صاحب عاهة أو مجنوناً ، وها هنا أيضاً يكون هناك تعارض بين طبيعة الإنسان الضمنية وما يعبر عنه صراحة . وحدوث مثل هذا التعارض هو ما يشكل التناهى . فالرجل المجنون مجنون كظاهرة ، ولكنه بسبب هذا التعارض ينقصه التحقق الفعلى فهو «موجود محض » أو ظاهرة فقط . قارن نوكس ص ٣١٢ (المترجم) .

(١) « الموضوع » يعنى أيضاً المضمون والغرض (المترجم) .

(٢) يدرس هيجل الطبيعة فى القسم الثانى من موسوعة العلوم الفلسفية الذى يلى المنطق . يقوم المنطق بوصف حركة الفكر الخالص ، من أكثر المقولات تجريداً وهى مقولة « الوجود الخالص » إلى أكثرها عينية وهى مقولة « الفكرة المطلقة » . وجميع هذه المقولات ترتبط داخلياً فلا يمكن لأية فكرة فى المنطق أن توصف وصفاً سليماً بأنها خارجية بالنسبة للأخرى ، وصفات الداخلى والذاتى تتعارض مع صفات الخارجى =

الأول : أن الحقيقى هو الفكرة والفكرة وحدها . ومن هنا فلو أنك أخذت موضوعاً ما أو مقولة من المقولات وحدها على نحو ما هى عليه فى ذاتها ، أو فى فكرتها الشاملة ـ فإنك لا تدركها فى حقيقتها . الثانى : أن الشىء الذى هو شكل مناسب للشىء نفسه (كما هى الحال فى المكان فى المثال الذى سقناه الآن تواً) ،

= والموضعى ، و « مثالية » الفكر و « واقعية » الأشياء . والفكرة الشاملة لكى تحقق ذاتها كمركب من الأضداد فإنها تضع نفسها فى نهاية المنطق على انها ضدها الخاص ، بحيث لا تكون جوانبه مجردة ، بل عالم الخارج ما فيه من موضوعات كل منها خارجى بالنسبة للآخر ، وهذا العالم هو الطبيعة وخاصيته الأساسية هى التخارج المطلق ، أعنى أنه ضمنياً وعلنياً خارجى ، وكما يقول هيجل : الطبيعة خارجية بالنسبة لذاتها فهى لا تعى فكرتها الشاملة (انظر ملحق للفقرة ٤٢) ، لكنى لا أستطيع أن أكون خارجياً بالنسبة لنفسى ؛ لأنى وعى ذاتى ، لكن شخصاً آخر يمكن أن يكون خارجياً بالنسبة لى، غير أن لهذا الشخص حياته الداخلية ، أو وعيه الخاص ، ومن ثم فالتخارج ليس هو كل الحقيقة عنه كما هو كل الحقيقة بالنسبة للحجر ، حقيقة الطبيعة هى فكرتها الشاملة، وأنا أستطيع أن افكر فى هذه الفكرة الشاملة لكن الطبيعة لا تستطيع ذلك ، ومن ثم فمادامت تظل خارج فكرتها الشاملة فإنها تظل خارج ذاتها الحقيقية . وهى خارجية من «الناحية المجردة » لأن الداخلية التى تربط بها هذه الخارجية هى داخليتى انا وليست داخليتها . ما دامت الطبيعة ككل هى فكر وضع نفسه فى التخارج وبالتالى كضد نفسه ، فإن مقولات المنطق سوف نجد لها نظائر فى الطبيعة ، لقد كانت أول مقولة فى المنطق هى الوجود الخالص ونظيرها فى الطبيعة هو المكان ، هكذا يكون المكان هو الصورة الأولى التى يتخذها « التخارج المتبادل الذى تتسم به الطبيعة » والمكان هو كم خالص، وأجزاء المكان كلها خارجية بعضها بالنسبة لبعض ، وبالتالى فكل منها ينفى الآخر ، لكن هذا التخارج المتبادل ليس إلا ضمناً فحسب فى المكان ؛ لأن أجزاء المكان تظل كل منها بجانب الآخر تشكل كلاً متصلاً ، من ناحية أخرى فإن لحظة التخارج علنية صريحة فى الزمان حيث نجد كرونوس Chronus (إله الزمان عند الأغريق) يلتهم أبناءه ، فالمكان يسبق الزمان فى حركة سير الفكر كما يسبق الوجود الخالص اللاوجود . وفى المرحلة الأولى وهى مرحلة مباشرة تكون اللحظة السلبية ضمنية ثم تصبح علنية فى المرحلة الثانية ، فالمكان إذن هو التكوين الخارجى الذى يتفق مع التخارج الضمنى (تماماً مثلماأن الطفل هو التكوين الخارجى الذى يتفق مع الإنسانية الضمنية) فى حين أن الزمان هو التكوين الخارجى الذى يتفق مع التخارج العلنى . من تعليقات نوكس ص٣١٣ (المترجم) .

فالهوّة القائمة فى دائرة المتناهى بين « ما هو فى ذاته » و « ما هو من أجل ذاته » تشكل فى الوقت نفسه نطاق الطابع الظاهرى أو الوجود المحض . (ومن أمثلة ذلك : الإرادة الطبيعية ، والحقوق الطبيعية .. إلخ . على نحو ما سنرى بعد قليل)(١) .

ولا يذهب الفهم أبعد من الطابع الضمنى الخالص للشىء . وبالتالى فهو يطلق على الحرية التى تتفق مع هذا الطابع الضمنى اسم « الإمكان أو القدرة »(٢) لأنه لو كانت الحرية ضمنية فحسب لكانت حقاً إمكانية محضة . لكن الفهم ينظر إلى هذا الطابع الضمنى على أنه مطلق ودائم ، ويتخذ علاقة الحرية بما تريده - أو بصفه عامة بالموضوعى الذى تحقق - على أنه مجرد وسيلة يستخدمها فى التطبيق على مادة معطاة لا تنتمى إلى مادة الحرية بما هى كذلك . وعلى هذا النحو فإنها لا ترتبط إلا بالمجرد فحسب وليس بفكرتها وحقيقتها .

[١١]

والإرادة التى لا تكون حرة إلا ضمنياً هى الإرادة الطبيعية أو المباشرة .

---

(١) سوف تدرس الإرادة الطبيعية أو الضمنية فى الفقرات القادمة من ١١ - ١٨ أما الإرادة الحرة حرية صريحة والتى هى أساس الحقوق الصورية فسوف تدرس بعد ذلك فى الفقرة ٢١ وما بعدها - إن المفهوم الأساسى للإرادة هو الحرية . أما الإرادة الطبيعية فهى غير معقولة لأنها ترتبط بالرغبة والهوى . وهذه اللاعقلانية هى مظهر فحسب (قارن الفقرات من ١١ - ١٩) إذ تظهر الإرادة فى صورتها اللامعقولة ؛ لأن هناك هوّة على المستوى المباشر بين ما هو فى طبيعتها الباطنية وما هو علنى صريح . من تعليقات نوكس ص٣١١ (المترجم) .

(٢) إمكانية أو ملكة أو قدرة Vermogen . ولاحظ أن الفهم عند هيجل ملكة تدرك المجرد وتتسم بالصرامة والنظرة أحادية الجانب - وهى باختصار شديد : العقل الأرسطى الذى عبر عنه منطقة الصورى أدق تعبير - راجع الفكرة بالتفصيل فى كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ .

والخصائص النوعية للفروق التى تضعها الفكرة داخل الإرادة وهى تعين نفسها(١) تظهر فى الإرادة الطبيعية على أنها مضمون موجود على نحو مباشر، أعنى بوصفها دوافع ، وميولاً ، ورغبات تجد الإرادة أن الطبيعة قد حددتها بها . وهذا المضمون مع الفروق والاختلافات النوعية المتطورة بداخله يظهر من عقلانية الإرادة ، وهو على هذا النحو عقلانى ضمناً . لكنه حين يصاغ على هذا النحو فى هذا الشكل المباشر ، فإن ذلك يعنى أنه لا يزال يفتقر إلى صورة العقلانية .

صحيح أن هذا المضمون له ـ بالنسبة لى ـ طابع عام هو كونه يخصنى ، لكن هذه الصورة لا تزال مختلفة عن المضمون . ومن هنا فلا تزال الإرادة إرادة متناهية فى طابعها .

(إضافة)

علم النفس التجريبى يعرض ويشرح هذه الدوافع ، وهذه الميول . وهو يصف الحاجات التى تنتج عنها على نحو ما يجدها ـ أو يفترض أنه يجدها فى التجربة ـ ثم يواصل بالطريقة المعتادة تصنيف هذه المادة المعطاة . وسوف نوجه عنايتنا فيما بعد (٢) للعنصر المضوعى فى هذه الدوافع ، لكل من طابعها الحقيقى بدون صورة اللامعقولية التى تمتلكها بوصفها دوافع ، وكذلك للطريقة التى تشكلها فى الوقت نفسه على نحو خارجى .

---

(١) « إنها عنصر الفردية » أى « تصور الإرادة الذى يعين نفسه » هو فى البداية يفرق لحظات الفكرة الشاملة صراحة : « الفردية هى الانعكاس السلبى للفكرة الشاملة على ذاتها ، وهى بهذه الطريقة التمايز الحر للفكرة الشاملة الذى يتحقق بواسطته طابعها النوعى الخاص (موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ١٦٥) والفرد الذى يعين نفسه فى عملية تحقيق فرديته يعطى لإرادته مضموناً خاصاً ويفصل فى الإرادة بين طبيعتها الكلية وجزئية مضمونها . وخاصية هذا الفصل تختلف فى طابع المضمون ، وبالتالى تختلف فى المراحل التى تسير فيها الإرادة من المباشرة إلى تطورها الكامل . نوكس ص٣١٤ (المترجم) .

(٢) انظر الفقرات ١٩ ، ١٥٠ وانظر أيضاً الملحقات الخاصة بها فى نهاية الكتاب (المترجم) .

[١٢]

هذا المضمون بأسره على نحو ما ألقينا عليه الضوء فى مباشرته فى الإرادة ليس إلا خليطاً لمجموعة من الدوافع كل منها هو «رغبتى» فحسب . لكن توجد كذلك مجموعة من الرغبات الأخرى التى هى بالمثل كلها « خاصة بى » وكل منها هو فى الوقت نفسه شىء كلى غير متعين يستهدف كل أنواع الموضوعات ويمكن إشباعه بكافة أنواع الوسائل . وعندما تتخذ الإرادة وهى فى حالة اللاتعين المزدوج[1] هذه شكل الفردية (انظر فقرة رقم ٧) فإن ذلك يشكل عزم الإرادة وتصميمها ، والإرادة لا تكون إرادة واقعية فعلية على الإطلاق إلا بمقدار ما تعزم وتصمم .

(إضافة)

التصميم على شىء ما يعنى إلغاء حالة اللاتعين التى يكون فيها المضمون مجرد إمكان شأنه شأن أى موضوع آخر . وتتضمن اللغة الألمانية كذلك بديلاً عن التعبير « التصميم على شىء ما » (أو يحسم الأمر) وهو « يقرر ذاتياً »[2] .

ويدل ذلك على أن الطابع اللامتعين للإرادة نفسها بوصفها محايدة ومثمرة إلى ما لا نهاية ، وبوصفها البذرة الأصلية لكل وجود متعين ، يتضمن تعينات وأهدافاً فى جوفها تخرجها ببساطة من داخل ذاتها .

---

(١) اللاتعين مزدوج لأنك لا تستطيع أن تقول أى رغبة من هذه الرغبات هى رغبتى بوجه خاص . كل رغبة من هذه الرغبات هى ذاتها غير متعينة : مثل الجوع الذى قد تشبعه كل ألوان الطعام المختلفة . فهو ليس جوعاً من أجل شىء معين أو نوع محدد من الطعام (المترجم) .

(٢) يقول نوكس : لا توجد موازاة دقيقة فى اللغة الإنجليزية لترجمة Ewas beschiles-sen و Sich entschlissen فكل منهما يعنى « يقرر » أما من حيث الاشتقاق اللغوى فإن التعبير الأول يعنى «يحسم الأمر» بينما يتضمن الثانى أن القرار الذى يتخذ إنما يكشف فى نفس الوقت أو « يفصح » عن شخصية من اتخذه (المترجم) .

[١٣]

إن الإرادة باتخاذها لقرار ما تصنع ذاتها كإرادة لفرد معين ، وبذلك تنفصل عن الأفراد الآخرين . ولكن بغض النظر عن هذا التناهي بوصفه وعياً (انظر فقرة رقم ٨) ، فإن الإرادة المباشرة هي بناء على الاختلاف بين شكلها ومضمونها (انظر فقرة رقم ١١) ، هي إرادة فقط من حيث الشكل . والقرار الذى تتخذه بما هو كذلك ليس سوى القرار المجرد ، ومضمونها ليس بعد مضمون حريتها ونتاجها .

(إضافة) ´

بمقدار ما يفكر العقل[١] فإن مضمونه وموضوعه يبقيان شيئاً كلياً ، بينما يعتمد سلوكه الخاص على النشاط الكلى . « والكلى » يعنى كذلك فى حالة الإرادة من حيث ماهيتها « ما هو خاص بى » كما يعنى « الفردية » على حد سواء . وفى الإرادة المباشرة - الإرادة التى هى إرادة من حيث الشكل فقط - تكون الفردية مجردة ؛ فهى لم تمتلىء بعد بكليتها الحرة . ثم يبدأ التناهى الداخلى للعقل فى الظهور فى الإرادة . وحين ترتفع الإرادة لتكون فكراً من جديد[٢] تخلع على غايتها الكلية المتضمنة فيها ، عندئذ فقط تستطيع الإرادة التغلب على الفارق بين الشكل والمضمون ، وجعل نفسها إرادة موضوعية لا متناهية . ومن ثم فأولئك الذين يفترضون أن الإنسان يكون لا متناهياً فى فعل الإرادة فى حين أنه فى فكره مقيد أو حتى أن العقل نفسه يكون محصوراً فى نطلق ضيق - يخطئون فهم

---

(١) يقصد « بمقدار ما يفكر الذكاء » .. و « الذكاء إما أن يكون العقل النظرى أو العقل العملى » (انظر فقرة ٤) وقارن الموسوعة فقرة ٣٤ حيث يقارن هيجل بين النظرية القائلة بأن العقل نشاط بين الفكرة الإسكولائية عن الله « كفعل خالص » (المترجم) .

(٢) عن طريق ترك الدوافع تحدد نفسها وفقاً للقوانين العقلية الكلية . هذا هو ما تفعله الإرادة الأخلاقية فى دولة ذات دستور عقلى - انظر الجزء الثالث من هذا الكتاب (المترجم) .

طبيعة فعل التفكير وفعل الإرادة على حد سواء(١) . فما دمنا لا نزال نميز بين الإرادة والتفكير فإن العكس هو الصحيح ، أعنى أن تكون الإرادة هى العقل المفكر الذى يحصر نفسه فى مجال المتناهى .

[١٤]

الإرادة المتناهية ، بوصفها الأنا اللامتناهى المستقل المنعكس على ذاته (قارن فقرة ٥) رغم أنها لا تكون كذلك إلا من حيث الشكل فحسب فإنها مرتبطة بهذا المضمون (انظر فيما سبق فقرة ٦ و ١١) ارتباطها بتعيناتها النوعية الخاصة وبطبيعتها وتحققها الخارجى ، رغم أنها لا تتقيد بهذا المضمون النوعى أو ذاك مادامت لا متعينة .ومن زاوية الأنا المنعكسة على نفسها فإن هذا المضمون لا يكون سوى أحد المضمونات الممكنة ، أعنى أنه قد يكون مضمونى وقد لا يكون . والأنا بالمثل هى إمكانية أن أعين نفسى بهذا الشىء أو بشىء آخر ، وأن أختار بين هذه التعينات التى أنظر إليها عندئذ على أنها خارجية بالنسبة لى .

[١٥]

فى هذه المرحلة تكون حرية الإرادة تعسفية (أو تكون حرية اختيار عشوائى Will - Kur) ويتضمن ذلك عاملين : الأول : الانعكاس الحر أو التجرد من كل شىء . والثانى: الاعتماد على مضمون ما وعلى مادة معطاة إما من الداخل أو الخارج . ولما كان هذا المضمون ، الذى هو فى ذاته ضرورى بوصفه غرضاً وغاية(٢) ، يتحدد فى الوقت ذاته على أنه ممكن فى مواجهة الانعكاس الحر ، فإنه

---

(١) يقصد كانط وأتباعه (المترجم)

(٢) الفرق بين الدافع والغرض هو أن الأخير يكون على ما هو عليه عن طريق الفكر ؛ فهو صنيعة الفكر ؛ ولهذا كان عقلياً ضرورياً . أما الدافع فهو لا معقول وعرضى ، رغم أن ذلك ليس سوى مظهر فحسب ؛ لأن الدافع فى الحقيقة هو غرض مقنع ومختفى . قارن فقرة ١٩ والإضافة عليها . نوكس ص٣١٢ (المترجم) .

ينتج من ذلك أن يكون التعسف (أو حرية الاختيار العشوائية) هو العرضية على نحو ما تتجلى فى الإرادة[1] .

(إضافة)

الفكرة التى تشيع بين الناس أكثر من غيرها هى تصور الحرية على أنها تعسفية ، أو حرية اختيار عشوائية ـ الوسيلة التى يختارها الفكر المجرد بين الإرادة المتعينة كلها بواسطة الدوافع الطبيعية والإرادة الحرة على نحو مطلق . وإذا ما سمعنا من يقول إن تعريف الحرية هو القدرة على أن تفعل ما تشاء ، فإن هذه الفكرة لا تعد سوى دليل يكشف عن عدم نضج عقلى كامل ؛ لأنها لا تتضمن ولا حتى معرفة غامضة عن الإرادة الحرة بصفة مطلقة ، أو عن الحق ، أو عن الحياة الأخلاقية .. إلخ .

إن الفكر المنعكس أو الكلية الصورية ووحدة الوعى الذاتى ، هو اليقين المجرد الذى تحصله الإرادة عن حريتها ، لكنه لم يصبح بعد حقيقة الحرية ؛ لأنه لم يجعل من نفسه بعد مضمونها وغايتها ، وبالتالى فلا يزال جانبها الذاتى مختلفاً عن جانبها الموضوعى . ومن ثم فإن مضمون هذا التعين الذاتى يظل كذلك متناهياً بطريقة خالصة وبسيطة . وبدلاً من أن تكون الإرادة فى حقيقتها ، فإن التعسف هو الأكثر احتمالاً للإرادة من حيث هى تناقض .

لقد كانت الفكرة المطروحة للنقاش إبان المجادلات العنيفة التى نشبت بين المفكرين خصوصاً فى عصر ميتافيزيقا فولف Wolff[2] ، حول ما إذا كانت

---

(١) لأن العرضى هو ما يعرف بأنه الممكن ، أعنى أن تعريفه هو ما يوجد دون أن تكون هناك حاجة إليه . ما دامت الأنا قد تجرد نفسها من أى مضمن (فقرة ٥) فإن المضمون فى مواجهة هذه القدرة على التجريد ليس إلا أحد المضامين الممكنة على مستوى حرية الإرادة الأصلية الحقيقية . (المترجم) .

(٢) هو البارون : كريستيان فون فولف Cristian Von Wolff فيلسوف ورياضى ألمانى عمد إلى تطوير فلسفة ليبنتز وجعلها شعبية وإلى إقامة مذهب فلسفى عقلى استنباطى . له مؤلفات كثيرة باللاتينية والألمانية فى جميع أفرع الرياضة والفلسفة وعلم النفس . ولقد عرض هيجل لفلسفته وناقشها فى كتابه « محاضرات فى تاريخ الفلسفة » من ص٣٤٨ إلى ص٣٥٦ ، المجلد الثالث من الترجمة الإنجليزية . أما بصدد الحجج التى قيلت فى أيامه لتدعيم حرية الإرادة فانظر الإضافة على الفقرة رقم ٤ فيما سبق من هذا الكتاب (المترجم) .

الإرادة حرة حقاً أم أن القول بحرية الإرادة ليس إلا وهماً ـ هى فكرة الحرية التعسفية (أو الاختيار الحر) . ولقد أشار المذهب الجبرى ، بحق ـ فى مقابل يقين هذا التعين الذاتى المجرد ـ إلى المضمون الذى لا يتضمنه هذا اليقين ، كشىء معطى ، وهو بالتالى يأتيه من الخارج . على الرغم من أن تعبير « من الخارج » هنا يعنى : الدوافع ، والأفكار ، أو بصفة عامة الوعى كما يملأ بطريقة أو بأخرى، بحيث لا يكون مضمونه داخلياً وذاتياً بالنسبة لنشاط تعينه الذاتى بما هو كذلك . وعلى ذلك فإذا كان التعسف الكامن فيها (أى فى حرية الإرادة) ليس إلا العنصر الصورى فى عملية الإرادة ، أعنى فى داخل التعين الذاتى الحر ، فى حين أن العنصر الآخر هو شىء معطى لها ، فإننا قد نقول إنه إذا كان التعسف هو المفترض فى الحرية ، فإن « حرية الاختيار » ليست إلا وهماً ، وليست الحرية سوى هذا النشاط الذاتى الفارغ فى كل فلسفة تقول بارتداد الفكر إلى نفسه كما هى الحال فى فلسفة كانط أو فلسفة فريز Fries التى جردت فلسفة كانط من كل عمق ، وكانت صورة منحطة منها(١).

[١٦]

ما تقرر الإرادة اختياره (انظر فقرة ١٤) فى استطاعتها كذلك أن تتخلص منه بسهولة (انظر فقرة ٥) . لكن هذه القدرة على تجاوز أى اختيار آخر يكون بديلاً للاختيار الأول .. وهكذا إلى ما لا نهاية ، لا تمكنها على الإطلاق من تجاوز تناهيها الخاص ؛ لأن مضمون أى اختيار من هذا القبيل هو شىء آخر غير صورة الإرادة ، ومن ثم شيئ متناه . بينما ما يضاد التعين (أعنى اللاتعين) وهو

(١) يعارض هيجل الداعين إلى الاقتصار فى فهم الحرية على أنها تعنى حرية الاختيار فحسب والذين ينتهون إلى تعريف الحرية بأنها « القدرة على أن تفعل ما تشاء » ويرى هيجل أن المفكرين قد اعترضوا بحق على المذهب العقلى المجرد الذى يأخذ بهذه الوجهة من النظر وأشاروا إلى أن هناك ظروفاً خارجية ينبغى أن تدخل فى الاعتبار عند تحديد حرية الإرادة . ومن ثم فإن فكرة الإرادة التعسفية أو القدرة على الاختيار الحر يمكن أن تكون وهماً وخداعاً لو أننا وحدنا بينها بين الحرية على نحو ما فعل ـ فى رأى هيجل ـ كانط فريز (المترجم) .

الإقرار أو الصورة المجردة للمضمون ،ليست سوى اللحظة الأخرى للإرادة ، وهى بالمثل وحيدة الجانب(١) .

[١٧]

يظهر التناقض الكامن فى حرية الاختيار العشوائية واضحاً (انظر الفقرة رقم ١٥) فى جدل الدوافع والميول ؛ فكل منها يعترض طريق الآخر ، وإشباع أى منها يتطلب لا محالة إخضاع الآخر أو التضحية به .. إلخ . ولما كان الدافع هو الإلحاح ذو الاتجاه الواحد فليس له فى ذاته مقياس خالص . وبالتالى فهذا التعين الذى يخضع أو يضحَّى به هو القرار العارض للإرادة التعسفية(أو حرية الاختيار) الذى قد يلجأ عند اتخاذها للقرار إلى استخدام الذكاء أو حساب الدافع الذى سوف يقدم إشباعاً أكثر من غيره أو طبقاً لأى اعتبار آخر .

[١٨]

ويظهر الجدل المتعلق بالحكم على الدوافع وتقييمها(٢) فى الشكل التالى:

(أ) يظهر على أنه باطنى وإيجابى لأن تعينات الإرادة المباشرة خيرة . ولهذا قيل إن الانسان بطبعه خيِّر .

(ب) لكن بمقدار ما تكون هذه التعينات طبيعية فإنها تكون ، بصفة عامة مضادة للحرية ولفكرة الروح ، وبالتالى تكون سلبية ، ولابد من اقتلاعها من جذورها، ومن هذه الزاوية قيل إن الإنسان شرير بطبعه . ويعتمد اتخاذ قرار فى صالح أى من هاتين القضيتين على حرية الاختيار الذاتية على السواء .

---

(١) فلو أن الإرادة نبذت الاختيار والتعين تماماً (فى استطاعة الإرادة أن تنبذ من جديد ما سبق لها اختياره وأن تتخلى عنه بسهولة) فإنها بذلك ترتد إلى لحظة اللاتعين الخالصة أو ذلك الانعكاس الخالص للأنا فى ذاتها والذى يعنى غياب كل قيد وكل مضمون وقد سبق أن شرح هيجل هذه اللحظة فى الفقرة رقم ٥ فيما سبق (المترجم) .

(٢) هكذا فى ترجمة « كارل فردريك » تقييمها Evaluation (المترجم) .

[١٩]

وتكمن ، بصفة عامة ، وراء مطلب تطهير الدوافع(١) أو الحاجة إلى هذا التطهير فكرة عامة تقول إن هذه الدوافع لا بدّ أن تتحرر من شكلها كتعينات طبيعية مباشرة ، وكذلك من ذاتية مضمونها وعرضيته . وهكذا ترد إلى ماهيتها الجوهرية . والحقيقة التى تكمن وراء هذا المطلب الغامض هو أنه ينبغى للدوافع أن تصبح نسقاً عقلياً للرغبات الإرادية ، وإدراكها على هذا النحو ـ انطلاقاً من مفهوم الإرادة ـ هو مضمون العلم الفلسفى عن الحق .

(إضافة)

يمكن أن يعرض مضمون هذا العلم من خلال كل لحظة من لحظاته مثل: الحق ، الملكية الخاصة ، الأخلاقية ، والأسرة ، والدولة ، فيقال إن الانسان لديه ، بطبيعته ، الدوافع نحو الحق ، ولديه كذلك الدافع نحو الملكية ونحو الأخلاقية ، وكذلك دافع الحب بين الجنسين ، دافع التنشئة الاجتماعية ... إلخ . مثل هذه الصورة إنما توجد فى علم النفس التجريبى ، لكنا إذا أردنا أن نحصل على عرض جدير باسم الفلسفة أكثر من ذلك ، عندئذ ، طبقاً لما حدث فى العصر الحديثة ، كما سبق أن أشرنا(٢) ، وما زال يحدث حتى الآن ، فإن الفلسفة تستطيع أن تحصل على مثل هذا الثوب رخيصاً بالنصيحة البسيطة التى تقول إن الإنسان يكتشف داخل ذاته « كواقعة من وقائع شعوره » أو معطى من معطيات وعيه

(١) يقول نوكس : إنه من المرجح أن هيجل عندما كتب الفقرات ١٨ ١٩ وهى التى ناقش فيها خيرية الطبيعة البشرية وشريتها وذكر « مطلب تطهير الدافع » ـ كان فى ذهنه الجزء الأول من كتاب كانط «الدين فى حدود العقل وحده » ولقد ترجم هذا الجزء إلى اللغة الإنجليزية فى كتاب « نظرية كانط فى الأخلاق » تحت عنوان « حول القوة الباطنية لمبدأ الخير والشر ، أو حول الشر الجذرى فى الطبيعة البشرية. ولقد ظهر المطلب الذى يتحدث عنه هيجل فى هذا الكتاب (ص٣٥٤) أما بالنسبة لوجهة نظر هيجل فى الخير الطبيعى أو الشر الطبيعى فى الإنسان ، فانظر الفقرة رقم ١٣٩ فيما بعد .

(٢) انظر الإضافة لفقرة رقم ٢ ، وكذلك الإضافة للفقرة رقم ٤ فيما سبق (المترجم) .

الحق، الملكية والدولة ... إلخ ، هى أهداف لإرادته . وهذا الموضوع نفسه الذى يظهر هنا فى صورة دوافع سوف يظهر فيما بعد فى صورة أخرى ، أعنى فى صورة واجبات(١) .

[٢٠]

عندما يبدأ الفكر النظرى فيؤثر فى هذه الدوافع فإنها تتشكل ، وتقدر ، وتقارن بعضها مع بعض بواسطة وسائل إشباعها ونتائجها .. إلخ ، أعنى بالمجموع الكلى للإشباع (وهو السعادة) الذى تحصل عليه . وبهذه الطريقة فإن الفكر يُلبِس هذه المادة ثوب العمومية المجردة ، وبهذه الطريقة الخارجية يطهرها من جفافها ووحشيتها ، وهذا النمو لكلية الفكر هو ما له القيمة المطلقة فى التربية(٢) (قارن فقرة ١٨٧) .

[٢١]

ولكن حقيقة هذه الكلية المجردة غير المتعينة فى ذاتها ، والتى لا تجد تعينها إلا فى المادة (المذكورة فى الفقرة رقم ٢٠) ، هى الكلية التى تعين نفسها بنفسها : الإرادة ، الحرية . وفى اللحظة التى تحصل فيها الإرادة على هذه الكلية أو حين تكون هى ذاتها بوصفها صورة لا متناهية(٣) ، هى موضوعها ومضمونها

---

(١) انظر فقرة رقم ١٤٨ وما بعدها ، ولا سيما الإضافة للفقرة رقم ١٥٠ (المترجم) .

(٢) انظر فيما يتعلق بالسعادة كغاية فقرة رقم ١٢٣ فيما بعد . أما فيما يتعلق بالمجموع الكلى « للإشباع» فارجع إلى كتاب نظرية كانط فى الأخلاق سالف الذكر ص١٥ . ولقد كانت فكرة التربية Bildung تشكل تصوراً مركزياً فى أعمال فون همبلت Von Hu-bolt (المترجم) .

(٣) لقد عرض هيجل صورة الإرادة على نحو ما تتميز عن مضمونها فى الفقرة رقم٥ فيما سبق ، وهيجل مغرم بتسمية هذه الصورة Fursichsein أى الوجود لذاته ، أو وجود الإرادة من أجل ذاتها أو فى نظر نفسها . فالأنا تعى نفسها على أنها أنا مستقل ، وبالتالى قادر على تجريد نفسه من كل شيء آخر . وهذه الصورة هى اللامتناهى ؛ لأنه يرتبط بذاته ارتباطاً خالصاً ومتحرراً من كل قيد . قارن فيما سبق فقرة رقم ٥ . (المترجم) .

وغايتها ، فإن هذه الإرادة لا تكون حرة فى ذاتها فحسب ، وإنما تكون كذلك حرة من أجل ذاتها أيضاً ؛ فهى تصبح الفكرة فى حقيقتها .

(إضافة)

١ ـ حين يتخذ الوعى الذاتى للإرادة شكل الرغبة والدوافع ، فإن هذا الوعى يكون هو الوعى الحسى ، وهو ـ كالإحساس بصفة عامة ـ يعنى التخارج ، وهو بالتالى يعنى الحالة التى يكون فيها الوعى الذاتى خارج ذاته[1] .

---

(١) الوعى الحسى ، يسميه هيجل ايضاً باليقين الحسى لما يتظاهر به من ثراء وعمق ـ وهو أول مرحلة من مراحل الوعى المباشر وهى مرحلة الإحساس بصفة عامة وهى مرحلة تتسم بالمباشرة ، فالموضوع مباشر امام الذات ، والعلاقة بينهما مباشرة أيضاً، بمعنى أنه ليس ثمة حلقة وسطى بين الفكر وموضوعه . ولك أن تسمى هذه المرحلة بلغة راسل الاتصال المباشر بموضوع ندركه دون أن نحاول فهمه أو وصفه . ولقد عرض هيجل لهذا اللون من الوعى بالتفصيل فى كتابه « ظاهريات الروح » ص١٥٠ من الترجمة الإنجليزية ـ وص٨٥ من الجزء الأول من ترجمة هيبوليت الفرنسية . وأيضاً فى الموسوعة فقرات ٤١٨ ـ ٤١٩ والإحساس فى هذه المرحلة هو الإحساس العارى أو الوعى المجرد الخالص لموضوع مباشر أو الإحساس المحض كالشم والذوق .. إلخ (وهو طبعاً غير الإدراك الحسى الذى هو مرحلة أعلى) هذه الإحساسات مثلها مثل موضوعاتها تقع فى مجال العالم المتناهى ، فهى طبيعية وليست عقلية ، وهى عابرة وزائلة ، وبالتالى فهى تطرد بعضها بعضاً . ومن ثم فالوعى هنا هو خارج ذاته (أنظر الفقرة رقم ١٠ والتعليق عليها) ـ لا شك أن سلسلة الإحساسات المرتبطة بطريقة خارجية تتضمن وجود ذات باستمرار تكون لها هذه الإحساسات . لكن لما كانت هذه الإحساسات لا ترتبط إلا بطريقة خارجية فحسب وليست نسقاً عضوياً يعبر عن الذات فإن الذات تقع خارجها ولا تعى نفسها فى هذه الإحساسات . ومن هنا تكون الأنا فى حالة هذه الإحساسات « خارج ذاتها » والوعى الذاتى الذى هو الحقيقة التى يصبو الوعى إلى بلوغها حين يتسلق الإحساس ويصعد من خلال الإدراك الحسى إلى العقل (موسعة فقرة ٤٢٠ ـ ٤٢٣) يبدأ بأن يكون مباشراً ويتخذ صورة الرغبة أو الدافع الموجه نحو موضوع خارجى يطمع أن يجد فيه إشباعاً . ويرتبط الوعى الذاتى فى هذه التجربة بموضوع خارج ذاته . ولما كان ضمنياً يمثل الذات والموضوع (ما دام هو الوعى =

٢- وحين تكون الإرادة منعكسة فإنها تحتوى على عنصرين : هذا الوعى الحسى ، وكلية الفكر .

٣- حين تظهر إمكانية الإرادة واضحة صريحة على نحو كامل يكون موضوعها عندئذ هو الإرادة ذاتها بما هى كذلك ، وعلى هذا النحو فإن الإرادة فى كليتها الكاملة ـ وهى كلية كانت على ما هى عليه ببساطة لأنها قد امتصت فى ذاتها مباشرة الرغبة والجزئية التى ينتجها الفكر الانعكاسى فانغمست فيها مثل هذه الرغبة . لكن عملية الامتصاص هذه سواء فى داخل الكلية أو عن طريق الارتفاع إلى الكلية هى ما يسمى بنشاط الفكر . إن الوعى الذاتى الذى يطهر موضوعه أو مضمونه أو غايته ، ويرتفع به إلى مستوى الكلية والشمول يعمل بوصفه الفكر الذى يشق طريقه إلى الإرادة . وهذه هى النقطة التى يظهر عندها بوضوح أن الإرادة لا تكون صحيحة وحرة إلا بوصفها عقلاً مفكراً . إن العبد لا يعرف ماهيته ، ولا يعرف أنه متناه ، ولا أنه حر ، إنه لا يعرف نفسه على أنه فى ماهيته إنسان[1] وهو تنقصه هذه المعرفة عن نفسه لأنه لا يفكر فى

= الذاتى) فإنه ينقسم على نفسه حين يكون وعياً إلى دافع من ناحية ، وموضوعاً خارجياً من ناحية أخرى . وتتحقق الوحدة الضمنية بين الذات الموضوع صراحة حين يشبع الدافع (وليكن الجوع) بالتهام الطعام ، وبالتالى يتحطم الموضع الخارجى (موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٤٢٦) قارن نوكس ص٣١٦ (المترجم) .

(١) حرية الإرادة ـ كما سيقول هيجل بعد قليل ـ تتوقف على الفكر ، وعلى معرفة الحقيقة (لاحظ تأثره بقول السيد المسيح : « وتعرفون الحق ، والحق يحرركم » والإنسان لا يمكنه أن يكون حراً إلا عندما يعرف إمكاناته . فالعبد ليس حراً لسببين: الأول : أنه فى حالة عبودية فعلية . والثانى : أنه لم يجرب الحرية ولم يعرفها . مع أنه لو عرف ماهيته بوصفه موجوداً عاقلاً مستقلاً ، أى لا متناهياً ، لعرف أنه حر . فمعرفة الإنسان بوصفه وعياً ذاتياً يشكل الحرية التى هى مبدأ الحق عند هيجل ـ وقارن أيضاً التعليق التالى عن ماهية الإنسان (المترجم) .

ذاته(٢) . إن هذا الوعى الذاتى الذى يدرك نفسه من خلال التفكير بوصفه إنساناً أساساً ، وهو بذلك يحرر نفسه من العرضى والزائف - هو مبدأ الحق والأخلاق الذاتية وكل صور الأخلاق الاجتماعية . إن الأقوال الفلسفية عن الحق والأخلاق الذاتية والحياة الأخلاقية التى يرددها أولئك الذين يريدون استبعاد الفكر من هذا المجال ويلجأون إلى العاطفة ، والحماس ، والقلب ، والمشاعر ، يعبرون بذلك عن وقف الاحتقار الكامل الذى تردى فيه الفكر والفلسفة ؛ لأن ما يدل عليه ذلك هو أن العلم الفلسفى ذاته استسلم ليأس ذاتى وإعياء بالغ ، واتخذ من البربرية وغياب الفكر مبدأ له ، وبذل كل ما فى وسعه لينزع عن الإنسان كل حقيقة وقيمة وجدارة .

[٢٢]

إن الإرادة الموجودة بذاتها ولذاتها هى حقاً لا متناهية ؛ لأن موضوعها هو

(٢) يرى هيجل أن العبد لا يعرف ماهيته كإنسان أى : أنه لم يرتفع إلى مرحلة الفكر النظرى الذى يميز بين ماهيته (كإنسان وبالتالى كيف أن الإنسانية تتضمن العقلانية ، ومن ثم الحرية) وما هو عليه الآن (أى عبوديته) . ولفهم مصطلح « الماهية » انظر الموسوعة فقرة ١١٢ أى أن أى ذكر للماهية يتضمن أننا نفرق بينها وبين الوجد . ووجهة نظر الماهية بصفة عامة هى وجهة نظر الانعكاس تستخدم كلمة الانعكاس أصلاً حين يسقط شعاع من الضوء فى خط مستقيم على سطح المرآة ثم يرتد عن هذا السطح. ونحن نجد أمامنا فى هذه الظاهرة أمرين : الأول واقعة مباشرة (الضوء الساقط على سطح المرآة) والثانى جانب يستمد وجوده من هذه الواقعة نفسها (وهو ارتداد الضوء) وشىء من هذا القبيل يحدث حين نفكر فى موضوع ما ، لأننا فى هذه الحالة نريد أن نعرف هذا الموضوع لا فى مباشرته ، وإنما باعتباره مشتقاً أو متوسطاً . تتمثل مشكلة الفلسفة أو غايتها ، فى الأعم الأغلب ، فى الوصول إلى ماهيات الأشياء . وهو قول يعنى أن الأشياء بدلاً من أن تترك فى مباشرتها لا بدّ أن نبين أنها مستمدة أو مشتقة من شىء آخر أو هى تقوم على شىء آخر » وراجع عرضاً تفصيلياً لفكرة الماهية عند هيجل فى كتابنا : « المنهج الجدلى عند هيجل» دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ (المترجم)

ذاتها ، وهو لا يعتبر فى نظرها « آخر » أو عائقاً . لكن هذه الإرادة ، على العكس ، تعود ببساطة إلى ذاتها(١) . وفضلاً عن ذلك فإن هذه الإرادة ليست إمكانية محضة ، أو استعداداً صرفاً ، أو قوة potentia ، وإنما هى اللامتناهى فى حالة التحقق الفعلى infinitum actu ما دام وجود الفكرة الشاملة أو تخارجها الموضوعى هو الجانب الباطنى نفسه(٢) .

(إضافة)

وعلى هذا النحو فلو أن شخصاً تحدث عن « الإرادة الحرة » ، بما هى كذلك دون أدنى تحديد أو تخصيص ، أو أشار إلى الإرادة التى هى حرة على نحو مطلق فإنه فى هذه الحالة لا يتحدث إلا عن استعداد للحرية ، أو عن الإرادة الطبيعية المتناهية (انظر فقرة رقم ١١) دون أن يتكلم على الإطلاق ، ومن ثم ، عن الإرادة الحرة ، بغض النظر عن نيته وعن الكلمات التى استخدمها .

وما دام الفهم لا ينظر إلى اللامتناهى إلا على أنه شيء سلبى فحسب ، وبالتالى على أنه شيء « فى الماوراء » فإنه يفترض أنه منح اللامتناهى الشرف كله. ويزداد هذا الشرف كلما دفعه بعيداً عنه وأزاله من ذاته بوصفه شيئاً غريباً.

(١) معنى ذلك أن الإرادة الحرة فى ذاتها ولذاتها هى الإرادة اللامتناهية حقاً . ذلك لأن موضوعها سيكون هو هذه الإرادة ذاتها ، وبالتالى فهو ليس شيئاً غريباً عنها ، وليس حداً بالنسبة لها ، وهكذا تكون الإرادة قد عادت إلى نفسها لكنها - فضلاً عن ذلك - لا تكون مجرد إمكانية أو قدرة ، بل لامتناهٍ فعلى ، أو هى اللامتناهى المتحقق بالفعل . (المترجم) .

(٢) يشير نوكس إلى أن التنظيم الموضوعى الخارجى للدولة والذى عرضه هيجل فى الجزء الثالث من كتابه هذا يجسّد الجانب الباطنى من الإرادة ، أعنى أنه : تجسيد لكلية الإرادة وجزئيتها وفرديتها بطريقة تناسب الفكرة الشاملة ؛ لأن هذه اللحظات الثلاث تشكل وحدة عضوية . فالإرادة تتجسّد فى المؤسسات والمنظمات ، وعندئذ يقوم ما يسميه هيجل « بالهوية » أو الوحدة بين الداخل والخارج أو الجوّانى والبرّانى . (المترجم) .

إن اللامتناهي الحقيقي يصبح في الإرادة الحرة واقعياً وحاضراً . والإرادة الحرة ذاتها هي تلك الفكرة التي تحتم بطبيعتها أن تكون حاضرة هنا والآن[1] .

[٢٣]

لا تكون الإرادة بذاتها وفي مجالها الخاص إلا في هذا اللون من الحرية فحسب لأنها في هذه الحالة لا ترتبط إلا بنفسها ، وبالتالي فهي تتحرر من كل ارتباط ومن كل اعتماد على شيء آخر[2] ، وتكون الإرادة عندئذ حقيقية أو بالأحرى تكون هي الحقيقة نفسها لأن تعينها الذاتي يعتمد على المطابقة بين ما هي عليه في وجدها الفعلي (أعني ما هو موضوعي بالنسبة لذاتها) وبين فكرتهما الشاملة . أو بعبارة أخرى إن هدف التصور الخالص للإرادة وحقيقته الواقعية هو أن يحدث ذاته .

[٢٤]

الإرادة و إذن ، كلية ، لأنها امتصت (أو رفعت aufheben) بداخلها كل حد

---

(١) اللامتناهي الحقيقي عند هيجل هو الذي يحدد نفسه بنفسه ولا يحدده شئ آخر لأنه امتص الآخر في جوفه ، ومن هنا يمكن أن يوصف بانه موجود لذاته ، إنه الوجود الناشئ من إدماج الآخر في الذات بحيث لا يكون حداً وبالتالي سلباً ، بل جزءاً مكوّناً لوجود الذات . وأوضح نموذج لهذا الوجود هو « الأنا » التي تتحقق على نحو فعلي في الإرادة الحرة . انظر في مقولة « اللامتناهي الحقيقي واللامتناهي الزائف » كتابنا « المنهج الجدلي عند هيجل » . دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ .

ولقد عرض هيجل هذه الفكرة في كتابه « علم المنطق » ص ١٧٢ جـ ١ من الترجمة الإنجليزية ـ والموسوعة فقرة ٩١ ـ ٩٥ . (المترجم) .

(٢) لاحظ أن القول بأن الإرادة تكون حرة إذا كانت معتمدة على نفسها فحسب ، أعني إذا كانت لا تشير إلى شئ ماعدا ذاتها بحيث تتخلص من كل اعتماد على أي شئ آخر ـ يقترب في الحقيقة من فكرة كانط في استقلال الإرادة ، وإن كان هيجل يعطيها مضموناً جديداً يساير فلسفته بصفة عامة . (المترجمة) .

وكل قيد ، كل فردية جزئية . والواقع أن هذه الخصائص لا توجد إلا حيث يكون هناك اختلاف بين الفكرة الشاملة وبين مضمونها وموضوعها ، أو بعبارة أخرى فى الاختلاف بين طابعها الضمنى ووعيها الذاتى بنفسها أو بين كليتها وفرديتها الوحيدة ، تلك الفردية التى تعزم وتقرر .

(إضافة)

لقد عرضت الأنواع المختلفة للكلية وطوّرتها فى المنطق(*) (إن ما يدهش التفكير التمثيلى فى البداية ويبهره ، فيما يتعلق بكلمة « الكلية » هو فكرة الكلية المجردة والخارجية) أما فيما يتعلق بالكلية المطلقة ، والكلية التى نتحدث عنها هنا هى كلية مطلقة ، فينبغى ألا تجعلنا نفكر لا فى كلية الفكر الانعكاسى - أعنى الكلية بوصفها خاصية مشتركة للجميع - ولا فى الكلية المجردة التى تقع خارج الفردى فى مواجهته وهى الهوية المجردة للفهم (راجع الإضافة للفقرة رقم ٦) إنما نتحدث عن الكلية العينية فى طابعها ، وبالتالى الكلى الذى يبدو صراحة أنه جوهر الوعى الذاتى أو ماهيته النوعية الباطنية أو فكرته الكامنة . وهذا هو الكلى ، أو تصور الإرادة الحرة ، الذى يختار موضوعه وينفذ إلى تعينه الجزئى تماماً ويظل مع ذلك متحداً مع ذاته(١) ويمكن إدراك الكلى المطلق بوصفه ما يسمى بالعقلى ، ولا يمكن إدراكه إلا بهذه الطريقة النظرية وحدها .

(*) الموسوعة (الطبعة الأولى) من فقرة ١١٨ حتى ١٢٦ . (الطبعة الثالثة ١٦٩ - ١٧٨) (المؤلف)

(١) هناك أنواع من الكلى عند هيجل : أدناها الكلى المجرد الفارغ الذى هو مجموع الخصائص المشتركة التى جردناها من جزئياتها وهذا هو التصور الصورى للكلى الذى وجد فى شجرة فرفريوس . أمّا الكلى بمعناه الصحيح فهو الفكر الذى يعرف بأنه الهوية المتحدة مع نفسها والتى تبقى فى ذاتها متحدة مع ضدها ، فالكلى هو التحديد الذاتى لكن التحديد يعنى السلب والاختلاف أو الجزئية . وبالتالى فهذا الكلى هو أيضاً الجزئية ، والكلى الذى هو فى الوقت نفسه جزئى هو ما نسميه بالفردى . وهكذا نجد أن الكلى الحقيقى يشمل فى جوفه الجزئى والفردى أيضاً ، قارن كتابنا « المنهج الجدلى هيجل » . دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ . (المترجم) .

[٢٥]

الذاتى يعنى ـ من حيث علاقته بالإرادة بصفة عامة ـ جانب الوعى الذاتى من الإرادة (أى فرديتها) على نحو ما هى متميزة (قارن فقرة ٧) عن فكرتها الضمنية . ومن ثم فإن ذاتية الإرادة تعنى :

(أ) الصورة الخالصة للإرادة ، أو الوحدة المطلقة للوعى الذاتى نفسه (وهى وحدة يكون فيها الوعى الذاتى ، بوصفه أنا = أنا ، داخلياً بطريقة خالصة وبسيطة يعتمد على نفسه بطريقة مجردة) وهذا هو اليقين الخالص للفردية الذى يتميز عن الحقيقة .

(ب) الإرادة الجزئية بوصفها إرادة تعسفية (أو حرية اختيار) ومضموناً عرضياً للغايات المختارة .

(جـ) وبصفة عامة : الشكل وحيد الجانب للإرادة (انظر فقرة ٨) ، الذى يريد الشىء أياً كان مضمونه ، وهذا الشكل ليس سوى مضمون ينتمى إلى الوعى الذاتى وغاية لم تتحقق .

[٢٦]

(أ) تكون الإرادة موضوعية على نحو بسيط وخالص إذا ما كان تعينها هو ذاتها ، وبالتالى إذا ما تطابقت مع فكرتها الشاملة وحقيقتها الأصلية .

(ب) لكن الإرادة الموضوعية من حيث إنها تخلو من الشكل اللامتناهى للوعى الذاتى هى الإردة التى يمتصها موضوعها وحالتها أياً كان مضمونهما : إنها إرادة الطفل ، وإرادة الحياة الأخلاقية الاجتماعية[1] ، كما أنها كذلك إرادة العبد ومن يؤمن بالخرافات.

---

(١) يرى نوكس أن الإشارة هنا إلى « الإرادة الأخلاقية » إشارة غريبة . وكما جاء فى الملحق لهذه الفقرة فإن الإشارة كان لابدً أن تكون فى « أ » لا فى «ب» . ويقترح ميسنيو Messineo قراءة هذه الجملة بالإرادة الأخلاقية الساذجة . ويعتقد نوكس أن تفسير إشارة هيجل يمكن أن نجده فى « ظاهريات الروح » ص ٤٨٤ وما بعدها ، حيث يستخدم =

(جـ) وأخيراً فإن الموضوعية هى الصورة وحيدة الجانب التى تعارض الإرادة الذاتية ، ومن ثم فهى الوجود المباشر بوصفها واقعاً خارجياً . وعلى هذا النحو فإن الإرادة تصبح موضوعية لذاتها (بهذا المعنى) خلال تحقيقها لغاياتها .

(إضافة)

لقد عرضنا منذ البداية بشىء من التفصيل لمقولات منطقية مثل الذاتية والموضوعية ، وسوف نستخدمها كثيراً فيما بعد ، لكى نشير صراحة إلى أنها شأنها شأن جميع التحديدات الأخرى ومقولات الفكر المتعارض تتحول إلى أضدادها لما لها من طابع جدلى متناه . ومع ذلك ففى حالات التضاد الأخرى بين مقولتين ، فإننا نجد كل ضد يحتفظ بمعنى ثابت وحاد لدى التفكير التخيلى والفهم ؛ لأن هوية الأضداد لا تزال شيئاً داخلياً فحسب . ومن ناحية أخرى فإن هذه الجوانب المتعارضة تبدو فى الإرادة تجريدات ، ولكنها تعينات للإرادة فى قت واحد . وليس من الممكن تعريفها إلا على أنها شىء عينى ، وهذه الجوانب تؤدى بذاتها إلى هويتها واختلاط معانيها ـ وهو اختلاط ينزلق إليه الفهم تماماً بغير وعى . وعلى هذا النحو فإن الإرادة ، على سبيل المثال ، بوصفها حرية باطنية ـ هى الذاتية نفسها ، ومن ثم فإن الذاتية هى تصور الإرادة وهى بالتالى موضوعيتها . لكن ذاتيتها هى المتناهية إذا ما قابلنا بينها وبين الموضوعية ، ومع ذلك ـ وبسبب هذا التقابل أو هذا التضاد نفسه ، لا تكون الإرادة بذاتها ، بل

= تعبير « الفعل الأخلاقى » بمعنى الفعل الذى يقبل القوانين الموضوعية بلا مناقشة . حيث كان هيجل يضع فى ذهنه بصفة خاصة اليونان الأقدمين ولا سيما أفعالاً مثل أفعال « أنتيجونا » . أمّا الإرادة الأخلاقية كما هى فى العالم الحديث وكما هى معروضة فى الجزء الثالث من هذا الكتاب فهى ليست موضوعية فحسب ، بمعنى أنها « تغوص فى الموضوع وتستغرق فيه » ، لكنها كذلك إرادة ذاتية فى الوقت نفسه ، رغم أن طابعها «الموضوعى» لا يزال عندئذ جزءاً من حقيقتها . (المترجم) .

متشابكة مع موضعها ، وعلى ذلك فإن تناهيها يعتمد إلى حد كبير على أنها ليست ذاتية .. إلخ . وعلى ذلك فإن ما نعزوه فى الصفحات القادمة لمصطلحات « الذاتية » و «الموضوعية » بصدد الإرادة لا بد أن نوضحه خلال النص فى كل مرة، مما يساعد المادة على أن تحدد وضعها فى علاقتها بالإرادة ككل .

[٢٧]

إن الهدف المطلق للروح الحر ، أو إذا شئت الدافع المطلق له (أنظر فقرة ٢١) هو أن يجعل من حريته موضوعاً له ، أعنى أن يجعل الحرية موضوعية بالمعنى الذى ستكون عليه هذه الحرية كنسق عقلى للروح ، كذلك بالمعنى الذى سيكون فيه هذا النسق هو العالم الواقعى الفعلى المباشر (أنظر فقرة ٢٦) وهدف الروح من أن تجعل الحرية موضوعاً لها هو أن تصبح الإرادة صراحة بوصفها فكرة (تمثل) ما كانته ضمنياً . والتصور المجرد لفكرة الإرادة هو « الإرادة الحرة التى تريد الإرادة الحرة »(١) .

---

(١) الغاية النهائية للروح بوصفها روحاً عاقلاً حراً هى الا تجد فى موضوعها شيئا سوى ذاتها ، وبالتالى سوى حريتها الخاصة ، لقد عرض هيجل للعملية التى يتم بها إنجاز هذا الهدف فى الفقرة القادمة (٢٨) ، ومنذ ذلك الوقت ستكون الروح فى سلام مع العالم؛ فقد طوّرت إمكانياتها تماماً وأصبحت موجودة كفكرة وتحققت وحدة الذات والموضوع . هذه الوحدة تتحقق بمعنى ما عندنا « تريد الإرادة الحرة : الإرادة الحرة » لكنها ليست سوى وحدة مجردة فحسب ؛ إذْ ينقصها المضمون الأصيل ، ولم ترتفع الأخلاق الكانتية فى رأى هيجل فوق هذا التجريد على الإطلاق .. فما هو مطلوب فضلاً عن ذلك هو أن يتخذ الموضوع المراد الشكل المضاد ظاهرياً للحرية ذاتها (ذلك لأن العينى ليس هوية مجردة ، لكنه وحدة أضداد) أعنى شكل القوانين العينية ، وها هنا تكون الحرية العينية هى الإرادة التى تريد ، لا نفسها ببساطة بل ما هو مطابق للقوانين التى تجسد العقل ، وبالتالى إرادة الشعب الذى يعيش فى ظل هذه القانين ، وفكرة الإرادة هى مركب الإرادة الذاتية مع نسق المؤسسات الموضوعية التى تضفى المضمون على تلك الإرادة . نوكس ص ١٨(المترجم) .

[٢٨]

ويعتمد نشاط الإرادة على إلغاء التناقض بين الذاتية والموضوعية ، وأن تضفى على غاياتها طابعاً موضوعياً بدلاً من طابعها الذاتى ، بينما تظل فى الوقت نفسه محتفظة بذاتها حتى فى الموضوعية ، وخارج النمط الصورى لعملية الإرادة (أعنى الوعى ـ أنظر فقرة ٨) حيث لا تكون الموضوعية حاضرة إلا كواقع فعلى مباشر فحسب . وهذا النشاط هو فى ماهيته تطور المضمون الجوهرى للفكرة (أنظر فقرة ٢١) وهو تطور يحدد التصور من خلاله الفكرة نفسها تحديداً مجرداً فى البداية إلى أن تصبح كلاً متسقاً . وهذا الكلى ـ بما أنه جوهرى ـ مستقل عن التضاد القائم بين الهدف الذاتى المحض وتحققه الفعلى ، وهو فى نفس الوقت يستخف فى الحالتين باختلافهما فى الصورة(١) .

[٢٩]

المراد بالحق هو الوجود أياً كان نوعه ، الذى يجسد الإرادة الحرة ، ومن ثم فإن الحق ـ حسب تعريفه ـ هو الحرية بوصفها فكرة(٢) .

(إضافة)

النقطة الحرجة فى تعريف كانط للحق وفى التعريف الشائع الذى يقبله الناس

---

(١) المقصد هو أن النشاط الذى تبذله الإرادة فى التغلب على التناقض القائم بين الذاتية الموضوعية نشاطها فى تحويل غايتها من المستوى الذاتى إلى المستوى الموضوعى هو الذى يشكل التطور الأساسى لمضمون الفكرة ـ قارن ترجمة كارل فردريك السالفة الذكر ص ٢٣٥ (المترجم) .

(٢) معنى ذلك ان الحق القانون بصفة عامة ينتج من القل بأن الوجود البشرى هو وجود حر . الإرادة : فالحق والقانون هما تماماً الحرية بوصفها فكرة (المترجم) .

بصفة عامة (انظر مقدمة لفلسفة القانون لكانط)[1] ، « هي القيد الذي يجعل من الممكن لإرادتي أو إرادة الذات أن تتعايش مع الإرادة الذاتية لكل إنسان وفقاً لقانون كلي » ولا يشمل هذا التعريف ، من ناحية سوى مقولة سلبية هي فكرة « التقييد » في حين أن العامل الإيجابي من ناحية أخرى - وهو القانون الكلي أو ما يسمى « بقانون العقل » ، مطابقة إرادة الذات عند الفرد مع إرادة كل فرد آخر يؤدي إلى مبدأ التناقض ، وإلى فكرة الهوية المجردة المعروفة جيداً . إن تعريف الحق الذي اقتبسته يتضمن وجهة نظر إلى الموضوع أصبحت شائعة خصوصاً منذ روسو[2] ، وهي ترى أن ما هو أساسي وجوهري وأوّلي لإرادة شخص من الأشخاص كإرادة ذاتية خاصة لا هو الإرادة العقلية لا هو الإرادة المطلقة ولا هو الروح بوصفها فرداً جزئياً ، ولا هو الروح على نحو ما هي عليه في حقيقتها . وما أن نأخذ بهذا المبدأ حتى يظهر العقلي على المسرح ، لكنه لا يظهر إلا كقيد فحسب لهذا النوع من الحرية التي يتضمنها هذا المبدأ ، وبالتالي فإنه لا يظهر كذلك كشيء عقلي بطريقة ثانية ، بل فقط ككل خارجي مجرد . وتخلو هذه

---

(١) إن هيجل ، كالمعتاد ، يقتبس من الذاكرة ، وهو يشير إلى عبارة كانط التي يقول فيها « إن العقل يكون سليماً في ذاته أو بالنسبة للمبدأ الذي يتبعه إذ ما أمكن له أن يتعايش مع حرية الإرادة لكل فرد آخر وبحيث يكون كل فعل متفقاً مع قانون كلي » (فلسفة القانون - المقدمة فقرة جـ ص ٤٥) .

أما قانون العقل الذي يشير إليه هيجل فهو إشارة إلى نفس الفقرة من كتاب كانط ، وتعبير إرادة الذات يعني حرية الاختيار أو الإرادة النفسية . نوكس ص ٣١٨ (المترجم)

(٢) يقول روسو : إن هذه المشكلة يمكن أن توضع على النحو التالي : « لا بد من إيجاد نوع ما من الاتحاد من شأنه استخدام قوة المجتمع كلها في حماية شخص كل عضو من أعضائه وممتلكاته ، ومع أن كل فرد يتحد مع قرنائه إلا أنه لا يطيع إلا إرادة نفسه ، ويظل حراً كما كان من قبل . هذه هي المشكلة الأساسية التي يتكفل العقد الاجتماعي بحلها » ، فالمشكلة الأساسية هي الفرد وحريته الطبيعية ووظيفة الدولة حمايتها فحسب - والنص مأخذ من كتاب « العقد الاجتماعي » ترجمة عبد الكريم أحمد - الناشر دار سعد مصر ص ٩٠ - ٩١ (المترجم) .

النظرة من كل تفكير نظرى وهى نظرة ينبذها الفكر الفلسفى . والظاهرة التى أدت إليها فى كل من رؤوس البشر وفى العالم فى آن معاً ، ظاهرة مرعبة ولا يوازيها فى هذا الرعب سوى تفاهة الأفكار التى قامت عليها[1] .

[٣٠]

ليس الحق شيئاً مقدساً إلا بسبب أنه تجسيد للتصور المطلق ، أو الحرية الواعية بنفسها ، لكن الطابع الصورى الشامل للحق (للواجب أيضاً كما سنرى فيما بعد)[2] يظهر فى مرحلة متميزة فى تطور تصور الحرية . إن الحق الأعلى فى مقابل الحق الصورى نسبياً (أعنى الحق المجرد) والمقيد نسبياً أيضاً ، ينتمى إلى مجال ومرحلة الروح التى يعين فيها الروح نفسه ، ويحقق بالفعل اللحظات الأخرى التى تشملها فكرته[3] وهو ينتمى إلى هذا المجال بوصفه المجال الأكثر عينية ، والأكثر غنى من الناحية الداخلية ، والأكثر كلية حقاً .

(إضافة)

لكل مرحلة فى تطور فكرة الحرية حقها الخارجي ؛ لأنها تجسيد للحرية فى

---

(١) يرى هيجل أنه منذ « روسو » بدأ يظهر اتجاه ينظر إلى الإرادة لا على أنها إرادة عقلية إنما على أنها إرادة جزئية ، إرادة هذا الفرد أو ذاك . وهذه الإرادة هى إرادة الاختيار الحر ، أو الحرية التعسفية التى تكاد ترادف النزوة والهوى ، وحين أصبحت هذه الفكرة هى نقطة البدء عند المفكرين اختفى الجانب العقلى وأصبح لا يظهر إلا بوصفه حداً للإرادة وحريتها . أما الظاهرة المروعة المرعبة التى يشير إليها هيجل فى هذه الفقرة ويعتقد أنها دعمت هذه الفكرة فى رؤوس الناس وفى العالم فى آن معاً فهى الثورة الفرنسية وما استندت إليه من أفكار عن الحرية .

(٢) المذهب الصورى أو الشكلى من الحق ، أو صورية القانون كما فى ترجمة كارل فردريك ص ٢٣٥ ، انظر فيما بعد فقرة رقم ١٣٣ وما بعدها (المترجم) .

(٣) أى المرحلة التى تصل فيها الروح إلى الدولة ، فروح أمة ما تتموضع فى مؤسساتها ومنظماتها الاجتماعية العقلية (المترجم) .

إحدى صورها الجزئية ، وحين يُقال إن هناك صدامًا بين الأخلاق الذاتية أو الأخلاق الاجتماعية وبين الحق ، فإن الحق المقصود هنا ليس إلا الحق الصورى الأول للشخصية المجردة . فالأخلاق الذاتية والأخلاق الاجتماعية ومصلحة الدولة تمثل « موضوعاً » هو عبارة عن حق ذى طابع خاص ؛ لأن كلاً منها صورة نوعية خاصة من الحرية وتجسيد لها . ولا يمكن لها أن تدخل فى صدام إلاّ إذا كانت كلها تقف على قدم المساواة بوصفها حقوقاً ، فلو لم يكن الموقف الأخلاقى الذاتى للروح حقاً ، أو هو الحرية فى إحدى صورها ، لما أمكن له أن يدخل فى صراع مع حق الشخصية ، أو مع أى حق آخر ؛ لأن أى حق مهما يكن نوعه يشمل فى جوفه تصور الحرية ، أعنى المقولة العليا للروح الذى يصبح أى شئ آخر فى مقابلها بغير جوهر . ومع ذلك فإن الصدام يتضمن فى الوقت نفسه لحظة أخرى وأعنى بها واقعة أنها محدودة أو مقيدة ، وبالتالى فإذا تصادم حقان فإن أحدهما يكون تابعاً للآخر ، أمّا حق روح العالم فهو وحده الحق المطلق الذى لا حدّ له .

[٣١]

لقد سبق أن عرضت فى المنطق منهج العلم الفلسفى الذى تُطوِّر به الفكرة الشاملة نفسها ، وأنا هنا أفترضه(١) ، ونمو الفكرة هو تقدم (مباطن) تماماً ينتج عضوياً تحديداته . ولا يتأثر تقدمها بالقول بأن هناك أشياء مختلفة موجودة، ولا بتطبيق الكلى على تلك المادة الخارجية المستمدة من مجال آخر .

(إضافة)

وأنا أطلق اسم « الجدل » على المبدأ المحرك للفكرة الشاملة ، وهو الذى ينتج

(١) يتحدث هيجل هنا عن المنهج الجدلى : وهو المنهج الذى سوف يسير عليه فى فلسفة الحق ، ويقول إنه عرضه فى المنطق ، ولهذا فإنه هنا يفترضه ، ولقد سبق أن عرض فى الفقرة رقم ٢ لتصوره لفلسفة الحق ككل بوصفها قسماً من الفلسفة له نقطة بداية هى النتيجة التى انتهى إليها القسم السابق (المترجم) .

كذلك جزئيات الكلي ، رغم أنني لا أعني به ذلك الجدل الذي يأخذ موضوعاً أو قضية ... إلخ ، معطاة للشعور أو للوعي بصفة عامة فيؤولها ويربكها ويبهمها ويتتبعها في هذا الطريق أو ذاك ، ولا تسفر مهمته في النهاية إلا عن استنباط عكس ما بدأ به ـ وذلك هو لون من الجدل السلبي الذي يشيع ظهوره حتى عند أفلاطون . وقد ينظر إلى النتيجة النهائية لجدل من هذا النوع إما على أنها بلوغ ما هو مضاد للفكرة التي بدأ منها ، وإما على أنها نقيض هذه الفكرة لو كان حاداً كالمذهب الشكي عند القدماء . وإما أن يكون ـ من ناحية ثالثة ـ من الضعف والوهن بحيث يقنع « بالاقتراب » من الحقيقة ، وهو حل وسط حديث[1] . بيد أن الجدل السامي للفكرة الشاملة لا يعتمد على إنتاج التعين كشيء مضاد أو كقيد ، ولكنه يعتمد على إنتاج وإدراك المضمون والنتيجة الإيجابية للتعين ؛ لأن ذلك هو وحده الذي يجعل من الجدل نمواً وتقدماً باطنياً ، وفضلاً عن ذلك فإن هذا الجدل ليس نشاطاً للذات المفكرة تطبقه على موضوع خارجي ، ولكنه بالأحرى روح الموضوع الذي يجعله ينتج عضوياً فروعه وثماره . وهذا النمو للفكرة هو النشاط الخاص بالعقلانية . والفكر بوصفه شيئاً ذاتياً يكتفي بمشاهدته فحسب دون أن يضيف من جانبه أي عنصر من عنده . والواقع أن النظر إلى شيء ما نظرة عقلية لا يعني إظهار علة عقلية Reason للشيء من خارجه ، وبالتالي العبث والتلاعب به ، بل يعني أن نبين كيف أن الموضوع هو نفسه معقول بذاته ، فها هنا يكون هو الروح في حريته ، وهي أعلى قمة يبلغها العقل الواعي بذاته الذي يجعل نفسه يتحقق بالفعل وينتج ذاته على أنه عالم موجود . إن المهمة الوحيدة للعلم (الفلسفي) إنما تنحصر في أن نبرز أمام الوعي هذا العمل الخاص للعلة العاقلة للشيء ذاته .

---

(١) يشير نوكس في تعليقاته إلى أن هيجل يضع في ذهنه هنا الجزء الثاني من محاور بارمنيدس لأفلاطن أما بالنسبة « لمذهب الشك عند القدماء » فانظر كتابه « محاضرات في تاريخ الفلسفة » الجزء الثاني ص ٣٢٨ ما بعدها من الترجمة الإنجليزية . أما فكرة «الترجيح » والاحتمال والاقتراب من الحقيقة أو ما يسميه بالحل الوسط فهو إشارة ساخرة إلى كانط (المترجم) .

[٣٢]

إن تعينات الفكرة الشاملة فى مجرى تطورها هى نفسها أفكار شاملة من وجهة نظر ما ، لكنها من وجهة نظر أخرى تتخذ شكل الموجدات ، ما دامت الفكرة الشاملة من حيث ماهيتها فكرة . وسلسلة الأفكار الشاملة التى نحصل عليها على هذا النحو هى فى الوقت نفسه سلسة من أشكال التجربة . ومن هذه الزاوية يتبقى على العلم (الفلسفى) أن يدرسها بعد ذلك .

(إضافة)

يمكن أن نقول - بمعنى نظرى أعمق - إن تعين الفكرة الشاملة ونمط جودها هما شيء واحد ، لكن ينبغى أن نلاحظ أن العوامل التى تشكل نتيجتها صورة أكثر تقدماً للفكرة الشاملة ، تسبق هذه النتيجة فى التطور الفلسفى للفكرة ، بوصفها تعينات للفكرة الشاملة ، لكنها لا تسبقها فى التطور الزمنى بوصفها أشكالاً وصوراً للتجربة . وهكذا تتعين الفكرة على سبيل المثال بوصفها الأسرة وهى على هذا النحو تفترض سلفاً تعينات الفكرة الشاملة التى سوف نبين فى غضون هذا الكتاب أن الأسرة كانت نتيجة لها . لكن الوجود العلنى الصريح لهذه الشروط الداخلية بوصفها أشكالاً للتجربة كذلك : على سبيل المثال بوصفها حق الملكية والتعاقد ، والأخلاق الذاتية ... إلخ هو الوجه الآخر من التطور الذى لا نتحقق من عوامله ، أو نضفى على عناصره ذلك الوجود الخالص المحدد إلا فى حضارة عليا ومكتملة(١) .

(١) تحذير : للذين يفترضون أن هيجل فى فلسفة الحق يكتب تاريخاً للمؤسسات والمنظمات الاجتماعية ؛ فهو لم يبدأ فى دراسة الأسرة إلا ابتداء من الفقرة (١٥٨) . ومن هنا فإن الأسرة تفترض منطقياً كل « تعينات الفكرة الشاملة السابقة أو المقولات التى سبق أن درسها فى الفقرات السابقة ، ولكن ذلك لا يعنى أن هذه الافتراضات الفعلية المنطقية السابقة » التى هى بمثابة شروط سابقة موجودة صراحة وعلى نحو مستمر فى المجتمعات الفعلية . ففى ظرف اجتماعية معينة يمكن أن توجد الأسرة فى الوقت الذى لا تكون فيه الملكية الخاصة موجودة (المترجم) .

« تقسيم الموضوع »(١)

[٣٣]

الإرادة ، وفقاً لمراحل تطور فكرة الإرادة المطلقة الحرة فى ذاتها ولذاتها ، هى على النحو التالى :

(أ) إرادة مباشرة : ويكون مفهومها فى هذه الحالة مجرداً ، أعنى الشخصية وتجسدها هو الشىء الخارجى المباشر - وتلك هى دائرة الحق المجرد أو الصورى .

(ب) إرادة منعكسة ترتد إلى ذاتها من تجسيدها الخارجى - وهى فى هذه الحالة تتصف بالذرية الذاتية فى معارضة الكلى العام . ويتصف الكلى هنا بأنه الشىء الداخلى بوصفه خيراً ، كما يمكن أيضاً أن يتصف بأنه شىء خارجى بوصفه العالم الماثل أمام الإرادة . وهذان الجانبان للفكرة يتوسط كل منهما الآخر (ولا نصل إلى أحدهما إلا بواسطة الآخر) . هذه هى أقسام الفكرة أو على نحو ما هى عليه فى وجودها الجزئى الخالص . . ويكون لدينا هنا حق الإرادة الذاتية وعلاقته بحق العالم ، وحق الفكرة ، رغم أن الفكرة تكون ضمنية أو فى ذاتها ، وتلك هى دائرة الأخلاق الذاتية .

(جـ) وحدة وحقيقة هذين العاملين المجردين وحقيقتهما - أعنى فكرة الخير التى لا تدرك فى الفكر فقط ، لكنها تتحقق على هذا النحو فى الإرادة المنعكسة على ذاتها مع العالم الخارجى معاً ، فالقول بأن الحرية توجد كجوهر فعلى وضرورة ليس أقل من وجودها كإرادة ذاتية - تلك هى الفكرة فى وجودها الكلى المطلق (بذاتها ولذاتها) أعنى : دائرة الحياة الأخلاقية .

وبنفس الطريقة تنقسم الحياة الأخلاقية على النحو التالى :

---

(١) فى الترجمة الفرنسية « خطة الكتاب Plan de l'ouvrage » ص ٨٠ (المترجم) .

(أ) الروح الطبيعى ، الأسرة .

(ب) روح منقسمة وظاهرية ، المجتمع المدنى .

(جـ) الدولة بوصفها حرية ، حرية كلية وموضوعية حتى فى وجودها الذاتى الحر للإرادة الجزئية ، هذا الروح العضوى والفعلى :

١- لشعب أو لأمة من الأمم .

٢- تتكشف وتتحقق من خلال العلاقة المتبادلة للأرواح القومية الجزئية .

٣- تتكشف وتتحقق من خلال مسار تاريخ العالم بوصفها الروح الكلى للعالم الذى يعتبر أسمى الحقوق .

(إضافة)

القول بأنه حين يوضع شىء ما أو مضمون ما ، أولاً وقبل كل شىء ، وفقاً لمفهومه أو كما هو فى ذاته فإنه يتخذ عندئذ شكل المباشرة أو الوجود الخالص ـ هذا القول هو نظرية المنطق النظرى الذى نفترضه هنا . أما الفكرة الشاملة التى تلتقى بذاتها فى صورة فكرة شاملة فهى أمر مختلف ؛ لأنها لم تعد بعد شيئاً مباشراً .

إن المبدأ الذى يحدد تقسيم الموضوع هو أيضاً مفترض هنا(١) . وهذا التقسيم يمكن النظر إليه على أنه سبق إعلانه فى صورة تاريخية فى أجزاء الكتاب ومادامت المراحل المختلفة لا بد أن تنتج ذاتها وفقاً لطبيعة المضمون بوصفه لحظات فى تطور الفكرة . والتقسيم الفلسفى ليس بأى حال تصنيفاً خارجياً لمادة بعينها وفقاً لأساس معين أو عدة أسس للتقسيم ، لكنه على العكس تغير ذاتى أو

(١) بالنسبة للافتراضات السابقة التى يشير إليها هيجل هنا ، انظر موسوعة العلوم الفلسفية فقرة (٢٢٣ ـ ٢٣٧) وكذلك علم المنطق الجزء الأول ص ٦٩ ، وما بعدها من الترجمة الإنجليزية ، وبالنسبة للمباشرة أوالوجود الخالص انظر الحاشية على الفقرة ٣٤ (المترجم) .

اختلاف داخلى للفكرة الشاملة . « الأخلاق الذاتية» و «الأخلاق الاجتماعية »[1] اللتان ينظر إليهما عادة على أنهما مترادفتان ، ينظر إليهما هنا بمعنيين مختلفين اختلافاً جوهرياً ، بل إن الفكر الشائع نفسه يميز بينهما . ولقد كان كانط يفضل بصفة عامة استخدام كلمة « الأخلاق الذاتية » ، وما دامت مبادىء السلوك فى فلسفته تتحدد باستمرار وفقاً لهذا التصور ، فهى تجعل وجهة نظر الحياة الأخلاقية (أو الأخلاق الموضوعية) مستحيلة استحالة تامة ، فهى تلاشيها وتعمل على تدميرها . لكنها حتى إذا كانت « الأخلاق الذاتية » و « الأخلاق الاجتماعية » تعنيان شيئاً واحداً من حيث الاشتقاق فإن ذلك لا يمنع من استخدام هاتين الكلمتين اللتين أصبحتا مختلفتين للتعبير عن تصورات مختلفة .

***

(١) الأخلاق الذاتية هى الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير ، وهى ما يُفهم عادة من كلمة أخلاق . أما الأخلاق الاجتماعية فهى تعنى الحياة الاجتماعية وما فيها من مؤسسات ومنظمات كالأسرة وغيرها ، للتفرقة بينهما انظر فقرة ١٤١ فيما بعد . ويرى هيجل أن الأخلاق الذاتية أخلاق مجردة ، صحيح أنها تمتلك صورة الفعل الأخلاقى الأصيل تماماً أو الضمير الحى ، لكنها ينقصها المضمون الذى يقابل هذه الصورة . أما الأخلاق الاجتماعية فهى الأخلاق العينية أو النظام الاجتماعى العقلى حيث تزودنا المؤسسات والمنظمات الاجتماعية وما فيها من قوانين بالمضمون الذى كان يفتقد إليه الضمير الحى (المترجم) .

الجزء الأول

الحق المجرد

[٣٤]

لو أننا درسنا الإرادة الحرة حرية مطلقة في المرحلة التي تكون فيها فكرتها الشاملة مجردة ـ لوجدنا أنها تحمل طابع المباشرة ، ولو أننا تأملنا هذه الصورة الناقصة أشد النقصان ، لوجدنا أنها ليست سوى وجود بالفعل مجرد (أعني وجود بالقوة فحسب) لا يرتبط إلا بذاته ، وهو سلبي إذا ما قورن بالعالم الواقعي ، وهي توجد على هذا النحو بوصفها إرادة جزئية لذات فردية ، وتبعاً لعنصر الجزئية فسوف يكون للإرادة ـ بالإضافة إلى ذلك ـ مضمون من الغايات المحددة . لكن لما كانت فردية تستبعد ما عداها فإن مضمونها هذا سيكون في الوقت نفسه أشبه بعالم حاضر ، على نحو خارجي مباشر ، تصادف أن وجد أمامها(١) .

(١) في دراستنا للإرادة نتتبع تطورها من الفكرة الشاملة حتى تصل إلى الفكرة ، وبداية التطور بغير شك مجردة إذا ما قورنت بنهايته التي تكون عينية . وما يتطور يكون في البداية « مباشراً » فلم يصبح بعد متوسطاً ، وهو يصبح علنياً صريحاً في المراحل اللاحقة ومن خلالها ، تماماً كما تبني شخصية الإنسان خلال مجرى حياته كلها . لكنها تكون في البداية ضمنية غير متطورة أو قل إنها تكون « بالقوة » بلغة أرسطو في مرحلة الطفولة حتى تصبح « بالفعل » (أعني علنية صريحة) في مرحلة النضج . ومن هنا فإن الفكرة الشاملة للإرادة أو تصورها يبدأ من مستوى « المباشرة » ، وهو المستوى الذي يقابل « الوجود الخالص » في المنطق ، أو أول مقولة من مقولات المنطق ، وهي أكثر المقولات تجريداً ، بل هي « المباشرة الخالصة » ، وهذه المرحلة هي مرحلة الكلية والعمومية الخالصة غير المتميزة . والفكرة التي يعرضها هيجل هنا ، سوف يفصلها فيما بعد في الفقرات من ٣٥ حتى ٣٩ هي أنه على الرغم من أن الإرادة تكن في البداية كلية عامة مجردة فإنها مع ذلك تحتوي بداخلها على اللحظات الأخرى للفكرة الشاملة =

[٣٥]

الجانب الكلى فى هذه الإرادة الحرة الواعية بذاتها إنما هو كلية مجردة . صحيح أنها واعية بذاتها ، لكنها بغير مضمون فهى علاقة بسيطة تربط نفسها بنفسها فى فرديتها . من هذه الوجهة من النظر تكون الذات شخصاً . وتصور الشخصية يتضمن أننى بوصفى هذا الشخص : (أ) فأنا متعين تماماً من كل جانب (من حيث رغباتى ودوافعى وأهوائى الداخلية ، وكذلك أيضاً من حيث الوقائع الخارجية المباشرة) وعلى هذا النحو فأنا متناهٍ (ب) ولا يقل عن ذلك

= وهى « لحظة الجزئية » ، ثم لحظة الفردية ، إلى جانب اللحظة الكلية التى تعرضها هى ذاتها . لكن نظراً لتجريد المرحلة التى تتحدث عنها فإن هذا الكلى يختلف اختلافاً واضحاً عن الكلى العينى الحقيقى الذى لا نبلغه إلا فى مرحلة متأخرة عندما نصل إلى الدولة .

إن ما هو مباشر يكون واحداً أو وحدة Unit ، فى حين أن ما هو متوسط فهو يكون عضواً فى كل ، وعلى ذلك فإن الإرادة الحرة فى مباشرتها إنما تكون إرادة وحدة Unit ، فهى فرد مجرد أو هى حرة لأنها لا ترتبط إلا بذاتها فحسب (انظر فقرة رقم ٥) ، والأشخاص هم وحدات حرة بهذا المعنى . هم بوصفهم وحدات فإن الواحد منهم لا يتميز عن الآخر بخصائص خاصة يتميز بها من ذاته . هكذا فإن الشخصية هى شىء صورى ، أوهى صورة كلية Universal تشارك فيها جميع الموجودات العاقلة . الصورة تستلزم المضمون . لكن الصورة فى مثل هذه المرحلة من المباشرة ، بما أنها كلية فإنها لا تعطى لنفسها مضمونها أو تحديداً خاصاً بها . ومن ثم يكون المضمون شيئاً جزئياً ، شيئاً آخر غير صورة الإرادة . ولما كان المضمون والصورة لا بد أن يتطابقا فإنه إذا كانت الصورة مباشرة استلزم ذلك أن يكون المضمون مباشراً أيضاً . وهذا المضمون تجده بوفرة فى هذه المرحلة :

(أ) فى الرغبات المباشرة ، أعنى : الرغبات التى لم تصبح عقلانية فى نسق منظم .

(ب) فى عالم المعطيات الخارجية الذى يميز الشخص نفسه - بوصفه ووحدة - عنه (قارن تعليقات نوكس T.M. Knox ص٣١٩) .

صدقاً أن أقول إننى ببساطة لست سوى علاقة مع ذاتى . وهكذا فى مجال التناهى أعرف نفسى على أنها شىء كلى حر لا متناهٍ(١) .

لا تبدأ الشخصية مع الذات التى تكون مجرد وعى عام بذاتها فحسب بوصفها أنا محدداً تحديداً عينياً بهذه الطريقة أو تلك ، ولكنها تبدأ هنا مع هذا الوعى الذى يعى ذاته بوصفها أنا مجرداً تجريداً تاماً أو ذاتاً تنفى عن نفسها كل تحديد وكل تقييم عينى ؛ ولهذا نجد المعرفة ـ فى مجال الشخصية ـ هى معرفة الذات

---

(١) المقصود أننى كفرد أجمع فى آن واحد بين التناهى واللاتناهى ، بالتالى أعبر بحق من الوجد للذات الذى هو مركب الفكرتين معاً : فأنا من ناحية : اكره اللون الأسود واميل إلى البرتقال اكثر من الكمثرى ، وارغب فى نيل المنصب الفلانى .. إلخ ، وبناء على هذه الرغبات والميول ، وهى كلها جزئية خاصة ، فأنا متعين ومحدد ومتناه ، لكنى مع ذلك اعرف أننى على علاقة مطلقة مع ذاتى لأننى لا أعرف الأشياء الخارجية وحدها وإنما فى استطاعتى ايضاً أن اتخذ من ذلك موضوعاً للتفكير ؛ فأصبح الذات المفكرة والموضوع الذى تفكر فيه فى آن واحد ، فى هذه الحالة أصبح واعياً بذاتى ، وأصبح وجوداً من أجل ذاتى ؛ لأن الذات هى العارف المعروف فى نفس الوقت ، ولم يعد يحدها شىء سوى ذاتها، الشىء الذى لا يحده سوى نفسه هو المحدود بذاته ، المحدود بذاته هو نفسه اللامتناهى ، هذا اللامتناهى لا بد أن يكن حراً ، إذ ليس هناك ما يحده أو يقيده سوى ذاته ، وهذا التعين الذاتى أو التحديد الذاتى هو الحرية الحقيقة ، من ثم فما دمت لا متناهياً فأنا حر وهكذا أعرف نفسى وسط الظروف المتناهية من حولى ووسط الرغبات المحدودة . وهكذا أصل فى النهاية إلى أننى أجمع بين الفكرتين فى مركب واحد . فأنا جزئى (من حيث رغباتى وميولى ودوافعى) ومن ناحية أخرى انا كلى (من حيث ارتباط ذاتى بنفسها) الكلى الذى هو فى نفس الوقت جزئى هو : الفرد وهكذا تظهر لنا اللحظات الثلاث مرتبطة ارتباطاً وثيقاً وهى : الكلى او العام ، والجزئى أو الخارجى ، والفردى . قارن فيما يتعلق بالوجود للذات اللامتناهى الحقيقى كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » وكذلك حول علاقة الكلى والجزئى والفردى فى كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ (المترجم) .

بوصفها موضوعاً[1] لكنه موضوع يرفعه الفكر إلى مستوى اللاتناهي البسيط ، وبالتالي فهو موضوع يعبر عن هوية ذاتية خالصة . لا يكون للأفراد والأمم شخصيات إلى أن يبلغوا هذا المستوى من الفكر الخالص ، وحتى يصلوا إلى معرفة أنفسهم . وتختلف الروح التي تظهر ظهوراً كاملاً عن الروح الظاهري فيما يلي : في نفس المستوى الذي تكون فيه الأخيرة عبارة عن وعي ذاتي فحسب ، وعي ذاتي لكنه يرتد إلى الإرادة الطبيعية وعوائقها الخارجية فحسب(*) . تتخذ الأولى من ذاتها ، بوصفها أنا حرة ومجردة ، موضوعاً وغاية ، وعلى هذا النحو تكون شخصية[2] .

---

(١) معرفة الذات مجردة ومتحررة من جميع الموضوعات والخبرات الجزئية والتجارب المتعينة هي معرفة « الأنا الخالص » أو « الأنا هو أنا » حيث يكون الموضوع - كما سبق أن ذكرنا في الحاشية السابقة - الذي نعرفه هو الذات ، والشخص العارف هو الذات أيضاً، فها هنا يتحد الموضوع المعروف مع الذات العارفة التي هي الأنا المجردة اللامتناهية التي سبق أن درسناها في الفقرة رقم ٥ و « لا تناهي » هذه الذات هو لا تناه بسيط ؛ لأن الذات هي هوية ذاتية مجردة ، أعني أنها ليست هي الكلية العينية التي هي مركب الكلي والجزئي والتي تتجلى في الفردي ، وإنما هي الصورة المجردة العادية للكلية (المترجم)

(*) ظاهريات الروح (بامبرج وفرنزبرج عام ١٨٠٧) ص١٠١ وما بعدها « في الترجمة الإنجليزية ص٢١٨ وما بعدها) وكذلك موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٣٤٤ في الطبعة الأولى و٤٢٤ في الطبعة الثالثة (المؤلف) .

(٢) « الوعي » هو ما أطلق عليه هيجل اسم مرتبة الروح الظاهري أو الروح « كظاهر » (الموسوعة فقرة ٤١٣) أما الوعي الذاتي فهو المرحلة الثانية داخل هذه المرتبة . أما الروح الذي يظهر على نحو كامل « في ذاته ولذاته » فهو « حقيقة الوعي » (الموسوعة فقرة ٤٤٠) الروح العملي ، آخر المرحلة الثانية داخل هذه الدرجة العليا تصبح حريته هي مضمونه وغايته (موسوعة فقرة ٤٨٠) . (المترجم)

[٣٦]

١ـ تتضمن الشخصية ، أساساً ، الأهلية لممارسة الحقوق[١] ، وتشكل مفهوماً وأساساً (هو نفسه مجرد) لنسق الحق المجرد ، وبالتالى أساس الحق الصورى . ومن ثم فإن أمر الحق هو : « كن شخصاً ، واحترام الآخرين بوصفهم أشخاصاً » .

[٣٧]

٢ـ جزئية الإرادة هى لحظة من لحظات الوعى بالإرادة ككل (انظر فقرة رقم ٣٤ فيما سبق) لكنها ليست متضمنة بعد فى الشخصية المجردة بما هى كذلك . وبالتالى فهى لاتوجد إلا عند هذه النقطة ، لكنها لا تزال مختلفة عن الشخصية ، عن خاصية الحرية[٢] إذ أنها لا توجد إلا على هيئة رغبة ، وحاجة ودافع ، ونزوة طارئة .. إلخ . ومن ثم ففى الحق المجرد لا يوجد اهتمام بالمصالح الجزئية الخاصة (منفعة المرء ورفاهيته) كما أنه لا يوجد اهتمام بالباعث الجزئى الذى يكمن خلف إرادة المرء أو نيته أو نفاذ بصيرته[٣] .

---

(١) يراد بالشخص Persona فى اصطلاح القانون : كل من كان أهلاً لاكتساب الحقوق والالتزام بالواجب ، ولا تكون الشخصية كقاعدة عامة إلا الإنسان ـ الدكتور عبد المنعم بدر « مبادىء القانون الرومانى » ص١٦٩ مصطفى البابى الحلبى القاهرة عام ١٩٥٦ (المترجم) .

(٢) فى الترجمة الفرنسية : « مختلفة عن الشخصية التى هى تعين للحرية » ص٨٥ ـ ترجمة أندريه كان فى سلسلة Idées (المترجم) .

(٣) الحقوق الصورية تنتمى إلى الأشخاص بوصفهم أشخاصاً ، فلا ينتمى لى حق من الحقوق بسبب امتيازى ، أو تفوقى الخاص ، أو حكمى الخاص ؛ لأن هذه الأمور كلها تعتمد على ما يميزنى عن الأشخاص الآخرين . انظر فيما بعد فقرة ١١٩ فيما يتعلق بحقوق الرفاهية ، والحقوق الخاصة بنفاذ البصيرة ، أو الحكم الخاص أنظر فقرة ١٣٢ ت. م. نوكس (المترجم) .

[٣٨]

الحق المجرد من حيث علاقته بالسلوك فى مجال العلاقات العينية والارتباطات الأخلاقية والاجتماعية ـ ليس سوى إمكانية إذا ما قورن بالمضمون الذى تحتوى عليه هذه العلاقات ، وعلى هذا فلن يكون الحق هنا سوى ترخيص أو تفويض. وضرورة هذا الحق المجرد تتحدد ، مرة أخرى بسبب تجريدها ، بواسطة الصيغة السلبية : « لا تنتهك حرمة الشخصية وما ينتج عنها » ولن تكون النتيجة فى دائرة الحق سوى مجموعة من الزواجر والنواهى . وسوف تقوم الصيغة الإيجابية لأى أمر فى النهاية على الزجر والنهى لو أننا فحصنا مضمونها المطلق .

[٣٩]

٣ـ حين يصدر الشخص قرارات بوصفه فردية مباشرة ، فإنه بذلك يدخل فى علاقة مع عالم الطبيعة الذى يواجهه على نحو مباشر ، وهكذا فإن شخصية الإرادة تقف فى معارضة هذا العالم بوصفها شيئاً ذاتياً . غير أن هذا التحديد للشخصية بأنها ليست سوى ذاتية ، فى حين أن الشخصية فى ذاتها لا متناهية كلية ، هو تحديد يعبر عن تناقض كامل وعن بطلان تام[1] . فالشخصية هى ذلك النشاط الذى يكافح لكى يرتفع فوق هذا الحد (ويلغى هذا التناقض) ليهب نفسه الواقعية ، أو بعبارة أخرى :لكى يبدو هذا العالم الخارجى وكأنه عالمه الخاص

[٤٠]

الحق هو أولاً وجود مباشر[2] تهبه الحرية لنفسها مباشرة ، أعنى :

(أ) الحيازة التى هى ملكية خاصة . والحرية هنا هى حرية الإرادة المجردة بصفة عامة، أو بتعبير آخر : هى حرية شخص مفرد لا يرتبط إلا بنفسه .

---

(١) فى ترجمة فرانك : « تحديد متناقض وعقيم » ص ٢٤٠ (المترجم)

(٢) فى ترجمة فرانك « الصورة المباشرة للوجود المتعين الذى تفترضه الحرية لنفسها » ص٢٤٠ (المترجم).

(ب) حين يميز الشخص نفسه عن ذاته فإنه يدخل فى علاقة مع شخص آخر(١) ، لا توجد هاتان الشخصيتان وجوداً حقيقياً إحداهما بالنسبة للأخرى ، إلا بوصفهما مالكين لملكية خاصة . وها هنا نجد هوية ضمنية بينهما ، ولكنها لا تتحقق صراحة (فى صورة محددة) إلا بانتقال ملكية أحدهما إلى الآخر وفقاً لإرادة مشتركة ودون المساس بحقوق أى منهما ، وهذا هو : العقد .

---

(١) القول بأن المرء يدرك نفسه أو يعى ذاته بوصفه « وحدة » يتضمن ما يأتى :

(أ) التفرقة بين ذاته وبين تلك الخصائص المتعينة التى تميز المرء عن غيره من الناس .

(ب) تجريد الذات الموحدة من هذه الخصائص المتعينة وتجاهلها أو نفيها . ومن ثم فإن معنى إدراك المرء لنفسه أو وعى المرء لذاته على أنه وحدة هو « ارتباط المرء بنفسه على نحو سلبى ، أو أن يميز المرء ذاته عن ذاته » والتفرقة الذاتية الداخلية تتجلى خارجياً كتفرقة بين ذات المرء وغيرها من الوحدات . (الفكر أو التصور نسق من العلاقات الداخلية موجود فى العالم أو يتجسد بوصفه نسقاً من العلاقات الخارجية . والفكرة الشاملة هى مركب الأضداد ، لكن فى عالم الأضداد « تظهر » منقسمة الواحدة عن الأخرى . (انظر التعليق رقم ١ على الاضافة لفقرة رقم ١٠) وإذا كان المرء واعياً بما هو عليه أو بما يكونه (وحدة فى هوية ذاتية) ، فإن ذلك يعنى أن المرء يكون واعياً بما هو ليس عليه أو بما لا يكونه . وما دام سلب الوحدة لا يمكن أن يكون إلا وحدة أخرى ، فإن ذلك يعنى أن إدراك المرء لنفسه على أنه وحدة هو فى نفس الوقت إدراك بتميزه عن غيره من الوحدات الأخرى . فإدراكى لذاتى يعنى نفياً لشىء آخر ، لكنه يعنى فى نفس الوقت أن هناك شخصاً آخر واننى أتميز عنه ، وهكذا يكون وعى المرء بأنه شخص يستلزم فى الحال وجود أشخاص آخرين تتميز عنهم شخصية المرء (انظر الموسوعة فقرة ٩٧) وسوف يستخدم هيجل فيما بعد نفس الحجة فى حديثه عن الدلة ـ انظر فيما بعد فقرات ٣٢٣ ، ٣٣١ فضلاً عن ذلك فإن ملكيتى هى شخصيتى وقد تموضعت ، ومن هنا فإن وعى شخصيتى يؤدى بى إلى أن أميز نفسى عن الأشخاص الآخرين ، وهذا يعنى فى الحال أن أميز ملكيتى عن ملكيتهم . صحيح أننى وغيرى من الملاك متحدون بوصفنا أشخاصاً ، فشخصيتنا هى ببساطة كلية الإرادة الحرة فى مباشرتها . وهويتنا بعضنا مع بعض التى كانت ضمنية فى قولنا إننا جميعاً أشخاص علنية صريحة فى الملكية التى هى تجسيد لشخصيتنا (انظر تعليقات نوكس ص٣٢٠) (المترجم) .

(جـ) الإرادة التى تتمايز ـ لا بالمعنى الثانى (كما هى الحال فى ب) بوصفها معارضة لشخص آخر ، بل التى تتمايز بالمعنى الأول (كما هى الحال فى أ) بوصفها ترتبط بذاتها ـ هذه الإرادة بوصفها إرادة جزئية فهى تختلف وتعارض ذاتها بوصفها إرادة مطلقة . وهذا التعارض هو ارتكاب الخطأ والجريمة .

(إضافة)

تصنيف نسق الحقوق(١) ، إلى حق خاص بالشخص : Jus ad Personam ، وحق خاص بالشىء Jus ad rem من ناحية ، وحق خاص بالفعل jus ad ac-tiones(٢) ، من ناحية أخرى ، شأنه شأن جميع التصنيفات الأخرى المماثلة ، غايته الأولى هى أن يفرض المصنف نظاماً خارجياً على كتلة المادة غير المنظمة التى يجدها أمامه . وما يلفت النظر فى هذا التصنيف هو ما يحمله من خلط يرجع إلى المزيج المضطرب من الحقوق الذى يفترض مقدماً ارتباطات جوهرية كارتباطات الأسرة ، والحياة السياسية(٣) ، الحقوق التى لا ترتد إلا إلى الشخصية المجردة بما هى كذلك . ويتمثل هذا الخلط فى تصنيف الحقوق (الذى أخذ به كانط وفضله آخرون) ، الذى صنف هذه الحقوق إلى : حق واقعى Jus reale ، وحق شخصى Jus Persinale ، وحق واقعى شخصى Jus relatiter Personale(٤) .

إن تتبع ما فى التصنيف من فساد وخلو من الفكر النظرى من تصنيف الحقوق إلى حق خاص بالشخصية Jus ad Personam وحق خاص بالشىء Jus ad rem الذى يكمن فى جذور القانون الرومانى (ذلك لأن الحق الخاص بالأفعال Jus

---

(١) هو التصنيف الذى ورد فى مدونة جوستنيان حيث جاء فيها : « كل حق نمارسه إنما يتعلق إما بالأشخاص أو الأشياء أو الأفعال » نقلاً عن نوكس ص٣٢١ (المترجم)

(٢) فى الترجمة الفرنسية « إجراءات قانونية Procedure » ص ٨٦ من ترجمة كان (المترجم)

(٣) فى الترجمة الفرنسية : « الدولة l'Etat » ص٨٦ (المترجم) .

(٤) فلسفة القانون ـ فقرة رقم ١٠ ص٨٤ ـ نقلاً عن نوكس ٣٢١ (المترجم) .

ad actiones يتعلق بإدارة العدالة (أو تطبيق القانون) هو لهذا السبب من نظام مختلف تماماً ـ أقول إن تتبع ما فى هذا التصنيف من فساد وضلال يخرجنا بعيداً عن سياقنا ، فلقد اتضح هنا بما فيه الكفاية ـ على الأقل ـ أن الشخصية هى وحدها التى تستطيع إضفاء الحق على الأشياء ، وبالتالى فإن الحق الشخصى Jus ad Personam هو فى أساسه حق شيء Jus ad rem . ويؤخذ الشيء rem هنا بمعنى عام بوصفه أى شيء يقع خارج حريتى بما فى ذلك جسمى وحياتى أيضاً . بهذا المعنى فإن الحق الخاص بالشيء Jus ad rem هو حق الشخصية بما هى كذلك .

لا ينظر إلى الانسان ـ من وجهة نظر ما يسمى فى القانون الرومانى بالحق الشخصى Jus ad Personam ـ على أنه شخص إلا حين يعامل على أن له وضعاً ما أو منزلة معينة Status(*) . ومن هنا نجد أنه حتى الشخصية ذاتها ، فى القانون الرومانى ـ لا يكون لها وضع معين أو منزلة ، إلا فى معارضتها للرق . ومن هنا فإن ما يسمى بالقانون الرومانى للحقوق « الشخصية » يتعلق ، إذن ، بالارتباطات الأسرية ، رغم أنه يستبعد أن يكون للعبيد حقوق (وغالباً ما تشمل كلمة العبيد الأطفال أيضاً) كما يستبعد أيضاً المنزلة أو الوضع Status (وهى التى تسمى بهبوط المنزلة أو انحدار الوضع Capitis diminutio حين يفقد المرء حقوقه(١) .

(*) ج. هاينكشيوس .. J.G. Heineccius أركان الحق المدنى Elementa juris civilis ١٧٦٢ فقرة ١٢٥ ـ LXXV (Bonn, ١٧٦٣) (المؤلف) .

(١) يقول هاينكشيوس فى الفقرة التى اقتبسها هيجل ما يأتى : « يفترق الإنسان عن الشخص فى القانون ويتميز عنه تميزاً تاماً . » فالإنسان موجود يمتلك جسماً بشرياً وقد منح عقلاً أو ذهناً ، أما الشخص فهو الإنسان قد نظر إليه بمنظور المركز أو المنزلة أو الوضع الذى يحتله » والواقع أن ذلك لم يكن صحيحاً إلا فى حالة القانون الرومانى القديم جداً : لأن المشرعين الرومان كانوا يستخدمون ، بصفة عامة ، كلمة الشخص Persona بمعنى الإنسان الذى يلعب دوراً فى الحياة أو يشارك فى الحياة الاجتماعية على نحو ما . ومن ثم كان العبيد والأطفال اشخاصاً . أما هيجل فهو يستخدم كلمة الشخص بمعنى فنى خاص ويجعلها مرادفة لكلمة المكانة Caput =

(وبالمناسبة فإن العلاقات الأسرية عند كانط هى ما يسمى بالحقوق الواقعية الشخصية Jus realiter Personalia(١)) ومن ثم فإن الحق الخاص بالشخصية Jus ad Personam فى القانون الرومانى ليس هو حق الشخص كشخص ، لكنه يعنى ـ على أكثر تقدير ـ حق الشخص من حيث قدرته الجزئية (وسوف نبين فيما بعد فى غضون هذا الكتاب(٢) ، أن الأساس الجوهرى للعلاقات الأسرية هو بالأحرى التضحية بالشخصية) ولا بدّ أن يكون واضحاً الآن أنه مما يخالف طبيعة الأمور أن نعالج حق الشخص النوعى الخاص من حيث قدرته الجزئية قبل أن نعالج الحق الكلى للشخصية بما هى كذلك .

إن الحقوق الشخصية عند كانط Jura Personalia(٣) هى الحقوق التى تنشأ عن عقد أتعهد بواسطته أن أعطى شيئاً أو أن أنجز شيئاً ـ إنه الحق الخاص بالشىء أو الحق العينى Jus ad ren الذى ينشأ من الالتزام Obligatio فى القانون الرومانى . ومن المؤكد أن هناك شخصاً واحداً فقط هو المطالب بتنفيذ التعهدات الواردة فى العقد ، مثلما أن هناك شخصاً واحداً فقط هو الذى له حق تنفيذها . لكن الحق من هذا القبيل لا يمكن لهذا السبب أن يسمى حقاً « شخصياً » ، فالحقوق أياً كانت تنتمى إلى الشخص وحده . والحق الذى ينشأ عن العقد ـ إذا ما نظرنا إليه نظرة

= وإذا نظرنا إلى « المكانة » لوجدنا بالطبع اختلافاً وفارقاً بين العبد والرجل الحر . فالمكانة تعنى وضع الإنسان ومنزلته من الناحية الاجتماعية المدنية ، ووضعه فيما يتعلق بحقوق الأسرة ، وبالتالى فيما يتعلق بالحرية والمواطنة . ومن هنا فإن انحدار الوضع أو تدهور المنزلة يعنى تغيراً فى « المكانة » نتيجة لفقدها كما هى الحال فى وضع أولئك الذى يطردون من أوطانهم أو يبعدون عن البلاد . وكذلك الذين يصبحون أبناءً بالتبنى فى أسر جديدة . انظر فى وضع العبيد والأطفال الملحقات التى أضيفت لفقرات ١٧٥ و ١٨٠ ـ راجع تعليقات Knox ص٣٢١ (المترجم) .

(١) فلسفة القانون فقرة ٢٢ وما بعدها ، ص ١٠٨ وما بعدها : « الحق الشخصى ـ على الأصالة ـ هو حق المرء فى حيازة موضوعاً خارجياً بوصفه شيئاً واستخدامه كشخص » وذلك مثل حق الرجل على زوجته وأطفاله وخدمه وأهل بيته (المترجم) .

(٢) انظر فيما بعد فقرة ١٦٣ وكذلك فقرات ١٦٧ ـ ١٦٨ (المترجم) .

(٣) فلسفة القانون فقرة ١٨ وما بعدها ص١٠٠ وما بعدها (المترجم) .

موضوعية - ليس حقاً على شخص ما على الإطلاق ، ولكنه فحسب حق على شيء ما خارجي عن الشخص ، أو هو شيء يمكن أن ينقله المالك إلى غيره ، هو دائماً حق على شيء ما .

* * *

القسم الأول : الملكية

[٤١]

لا بد للشخص أن يترجم حريته في مجال خارجي حتى يتسنى له أن يوجد كفكرة(١) لأن الشخصية هي التعين الأول - وإن كان لا يزال مجرداً تماماً - للإرادة المطلقة اللامتناهية . ومن هنا فإننا نجد أن هذه الدائرة المتميزة عن الشخص - الدائرة القادرة على تجسيد حريته - تتحدد بأنها ذلك الذي يختلف عنه اختلافاً مباشراً ويمكن أن ينفصل عنه .

[٤٢]

إن ما يختلف اختلافاً مباشراً عن الروح الحر هو ذلك الذي يكون - بالنسبة لطبيعته الخاصة ، وبالنسبة للروح الحر معاً - خارجياً على نحو خالص بسيط. وهو شيء غير حر ولا شخصية ولا حقوق له .

---

(١) في ترجمة فرانك : « لكي يتم تطور الشخص تطوراً كاملاً ، حتى يكون كائناً مستقلاً تماماً ، فمن الضروري أن يجد أو أن يضع مجالاً خارجياً لحريته » ص٢٤١ .

(إضافة)

كلمة الشيء مثلها مثل كلمة « الموضوعى » تحمل معنيين متعارضين[1] : فلو أننا قلنا : « إن ما نقصده هو الشيء » أو إن « الشيء لا الشخص هو ما نعنيه » ، فإن الشيء هنا يعنى ما هو جوهرى . وإذا قابلنا من ناحية أخرى ، بين « الشيء » و « الشخص » بما هو كذلك - لا مع الذات الجزئية - فإنها تعنى فى هذه الحالة ضد ما هو جوهرى ، أعنى أنها تعنى ذلك الذى يكمن طابعه المتعين فى تخارجه الخالص من وجهة نظر الروح الحر ، الذى ينبغى أن يتميز بالطبع عن الوعى المحض ، فإن الخارجى يكون خارجياً على نحو مطلق ، ولهذا السبب فإن الطابع المتعين الذى تنسبه الفكرة الشاملة للطبيعة هو أن خاصية التخارج ملازمة لها ومباطنة فيها[2] .

---

(١) قارن ما يقوله فى موسوعة العلوم الفلسفية من أن هناك ثلاثة معان لكلمة الموضوعى :

(أ) فهى تعنى أولاً : ما له وجود خارجى كهذا الحيوان الجزئى ، أو هذا النجم المعين . وتلك هى الفكرة الشائعة عن الموضوعية .

(ب) وهى تعنى ثانياً : الضرورة والشمول ، وهو المعنى الذى أضافه كانط فى مقابل العنصر الذاتى العرضى الذى ينتمى إلى إحساساتنا .

(جـ) وهى تعنى ثالثاً : الفكر الذى يدرك على أنه ماهية الشيء أو الموجود ، وهو يتميز بأنه يضاد ذلك الفكر الذى نقول عنه إنه « فكرنا فحسب » موسوعة فقرة ٢٤ (اضافة) . (المترجم) .

(٢) بالنسبة لتخارج الطبيعة انظر الملحقات المضافة إلى الفقرة ١٠ ، ويمكن أن نضرب مثلاً للوعى المحض بكتبى التى هى خارجية عنى ، لكن الروح فى حريتها تتعرف على أن هذه الكتب تجسد شخصيتى ، وهى من هذه الزاوية ليست خارجية عنى ، إنها خارجية بوصفها موضوعات فحسب لكن ليس على أنها « ملكى » ، أو « كتبى » ، ومعالجتها على أنها خارجية تماماً يعنى أنك تجهل معظم حقيقتها (المترجم).

[٤٣]

للشخص[١] وجود طبيعي بوصفه فكرة شاملة في مباشرتها ، وبالتالي فهو من حيث ماهيته وحدة واحدة ، هو له وجود طبيعي داخل ذاته من ناحية ، ومن ناحية أخرى فهو له ذلك اللون من الوجود الذي يرتبط به كما يرتبط بعالم خارجي . إن هذه الأشياء وحدها[٢] في مباشرتها وبوصفها أشياء لا بوصفها ما هي قادرة على أن تصبحه من خلال توسط الإرادة ، أعني الأشياء بخصائص محددة ـ هذه الأشياء هي التي نتحدث عنها هنا عندما يكون موضوع الحديث هو الشخصية ، وهي لا تزال عند هذه النقطة في مباشرتها الأولى .

(إضافة)

إن المواهب الذهنية ، والعلم ، والفن ، بل أموراً دينية : كالمواعظ والصلوات والقداسات، والبركات ، وكذلك الاختراعات وما شاكلها ، تصبح موضوعات للتعاقد ، يعترف بها وتعامل على نفس النحو الذي تعامل به مضوعات البيع والشراء مثلها مثل ما نعرفه من أشياء ، ويمكن أن نتساءل عما إذا كان الفنان ، أو العالم ... إلخ ، يمتلك من وجهة النظر الشرعية فنه وعلمه ومعرفته وقدرته على الوعظ والتبشير وعلى تلاوة القداس ... إلخ . أعني يمكن أن نتساءل عما إذا كانت

---

(١) في ترجمة فرانك : « للشخص شكل طبيعي من أشكال الوجود من حيث إنه تصور مباشر وبالتالي فرد واحد . وهذا الشكل الطبيعي للوجود ينتمي للشخص من ناحية بوصفه كائناً مادياً (فيزيقياً) مستقلاً ، ومن ناحية أخرى من خلال علاقته ببدنه كشيء خارجي . ونحن هنا نتحدث عن الشخص في علاقته بالصور المباشرة للوجود الخارجي ، بدنه بين ابدان أخرى ، بدلاً من الحديث عنه في علاقته بهم على نحو ما تتطور في أشياء محددة أكثر من خلال توسط الإرادة » ٢٤٢ (المترجم) .

(٢) الموجودات المشار إليها هنا هي (أ) المواهب الطبيعية (ب) الموضوعات الخارجية نوكس ٣٢٢ . (المترجم) .

هذه الموضوعات « أشياء » . وقد نتردد فى تسمية مثل هذه القدرات ، والمكتسبات ، والاستعدادات .. إلخ « أشياء » ؛ إذ إنه على الرغم من أن حيازة مثل هذه الموضوعات قد يخضع للمعاملات والعقد كما لو كانت أشياء ، فإنها كذلك شيء باطنى وعقلى ، ولهذا السبب قد يحتار الفهم فى كيفية وصف مثل هذه الحيازة بمصطلحات قانونية ؛ لأن مجال الرؤية عنده محدود بهذا الإخراج : « إما أن يكون متناهياً أو غير متناه » إن المكتسبات ، والمعرفة ، والمواهب وما إليها هى بالطبع يملكها عقل (أو روح) حر ، وهى شيء داخلى فيه وليس خارجياً عنه ، لكن حتى فى هذه الحالة فإن هذا الروح الحر يستطيع أن يجسدها إذا ما عبر عنها ، فى شيء خارجى وأن ينقل ملكيتها إلى الغير (انظر فيما بعد)[1] بهذه الطريقة فإنها توضع فى مقولة « الأشياء » . ومن ثم فهى ليست مباشرة منذ البداية ، لكنها تكتسب فحسب هذه الخاصية من خلال توسط الروح التى تنقل حيازتها (الداخلية) إلى حالة المباشرة والتخارج .

ولقد كان هناك بند جائر وغير أخلاقى فى القانون الرومانى ينص على أن الأطفال يمكن اعتبارهم « أشياء » ، من وجهة نظر أبيهم ، ومن هنا فقد كان الأب هو المالك شرعاً لأطفاله ، على الرغم من أنه لا يزال بالطبع يرتبط معهم برابطة أخلاقية هى : رابطة الحب (رغم أن هذه العلاقة لا بد أنها ضعفت من وضع الأب الشرعى الجائر) وهنا ، إذن يتحد طرفا المعادلة المتساويان ، ويصبح سواء « أن تكون شيئاً أو « لا تكون » ، رغم ما فى ذلك من خطأ .

لم نهتم فى دائرة الحق المجرد إلا بدراسة الشخص كشخص ، وبالتالى فنحن لا ندرس الجزئى (الذى لا مندوحة عنه إذا أريد لحرية الشخص أن يكون لها مجال وواقع) إلا من حيث إنه شيء يمكن أن ينفصل عن الشخص ويختلف عنه اختلافاً مباشراً ، سواء أكانت إمكانية الانفصال هذه تؤلف الطبيعة الجوهرية للجزئى أم أن الجزئى لم يكتسب هذه الخاصية إلا من خلال توسط الإرادة الذاتية.

---

(١) انظر فقرة ٦٥ وما بعدها (المترجم) .

ومن ثم فنحن فى هذه الدائرة لسنا معنيين بدراسة الاستعدادات العقلية والمواهب الذهنية والمعارف ... إلخ ، إلا من حيث حيازتها بالمعنى القانونى لهذه الكلمة ؛ فنحن لا ندرس حيازة جسمنا وعقلنا التى نصل إليها من خلال المعرفة والدراسة والتمرين .. إلخ والتى لا توجد إلا كملكية داخلية للروح . ولن تكون بحاجة إلى الحديث عن انتقال هذه الملكية الروحية إلى العالم الخارجى حيث تقع مقولة الملكية بمعناها القانونى ، إلا حين نصل إلى دراسة : الاغتراب أو نقل الملكية[1] .

[٤٤]

إن للمرء الحق فى توجيه إرادته نحو أى موضوع ، بوصفه غايته الحقيقية الإيجابية ، وعلى هذا النحو يصبح الموضوع ملكاً له . ولما لم تكن لهذا الموضوع فى ذاته غاية ، فإنه يستمد معناه وروحه من إرادة هذا الإنسان . فللإنسان حق مطلق فى أن يستحوذ على كل ماهو شىء[2] . إن « الفلسفة » المزعومة التى تعزو حقيقة واقعية أعنى وجوداً قائماً بذاته ، وجوداً مستقلاً أصيلاً مغلقاً على ذاته للأشياء الفردية غير المتوسطة ، لما هو غير شخصى ، مثل هذه « الفلسفة » تناقض - على نحو مباشر - موقف الإرادة الحرة من هذه الأشياء[3] .

---

(١) انظر فقرة ٦٥ وما بعدها . لهيجل ملاحظة على استخدام كلمة « الاغتراب » هنا . «ربما كان من الأفضل أن نتحدث هنا عن شكل التخارج ونمطه . فالاغتراب يعنى التخلى عن شىء ما هو ملكى وهو بالفعل خارجى فهو لايعنى تخارجاً » نقلاً عن نوكس ص٣٢٢ (المترجم) .

(٢) فى ترجمة فرانك : « أنا كشخص لى الحق فى أن أضع إرادتى على كل شىء فيصبح بذلك ملكى ؛ فالشىء ليس له غاية جوهرية فى ذاته لكنه يحصل عليها بارتباطه بإرادتى ، أعنى أن للبشرية الحق فى الملكية المطلقة » ص٢٤٢ (المترجم)

(٣) فى الترجمة الفرنسية : « هما فلسفتان يكذبهما سلوك الإرادة الحرة تجاه الأشياء » من ترجمة كان سالفة الذكر (المترجم) .

ونفس الشيء يصدق على الفلسفة الأخرى التى تؤكد أن الروح لا يمكنها أن تدرك حقيقة الشيء فى ذاته أو أن تعرف طبيعته[1] ، فعلى حين أن ما يسمى بالأشياء «الخارجية» له مظهر الوجود القائم بذاته أمام الوعى وأمام الحدس وأمام الفكر التمثيلى ، فإن الإرادة الحرة تجعل هذا الطابع للوجود بالفعل طابعاً فكرياً مثالياً ، وهى بذلك تشكل حقيقته[2] .

[٤٥]

قوام الحياة أن تكون لك سلطة خارجية على الشيء ، أما جانب المنفعة الجزئية فهو أن تجعل شيئاً ما ملكك لقضاء حاجة طبيعية أو دافعاً أو نزوة ، وهكذا تشبع المنفعة الجزئية عن طريق الحيازة ، لكنى أنا نفسى بوصفى إرادة حرة فأنا هدف لنفسى فيما أملك ، وبذلك أكون أيضاً لأول مرة إرادة فعلية . وهذا هو الجانب الذى يشكل مقولة : الملكية ، وهو العامل الحقيقى السليم فى الحيازة .

---

(١) الفلسفتان اللتان يتحدث عنهما هنا هما : الفلسفة الأولى هى فلسفة الحس المشترك أو الفهم المشترك أو الفلسفة التى تمثل معرفة رجل الشارع أو الموقف الطبيعى . أما الفلسفة الثانية فهى فلسفة كانط النقدية . لقد ناقش هيجل هاتين الفلسفتين مناقشة طويلة فى موسوعة العلوم الفلسفية ولا سيما فقرة ٢٦ حتى فقرة ٦٠ ، ورفضهما معاً (المترجم) .

(٢) إن الإرادة الحرة باستخدامها وتدميرها للموضوعات « الخارجية » تكشف عن أن هذه الموضوعات ليس لها بذاتها وجود قائم مستقل ولكنها تحمل الطابع المثالى الفكرى Ideal ، وأن هذاالطابع ليس حقيقياً أو واقعياً ، فى حين أن الإرادة الحرة من ناحية أخرى لها وجود مستقل قائم بذاته ، وهى لهذا تشكل حقيقة الأشياء لأن هذه الأشياء لا توجد إلا من « أجلها » فقط ؛ فالإرادة هى الوجود للذات أما الأشياء فهى وجود من أجل الآخر . والآخر هنا هو الذات أو الإرادة الحرة التى تستخدم هذه الأشياء ، وهى فى استخدامها لها تكشف عدم استقلالها (المترجم) .

(إضافة)

إذا ما ركزت على حاجاتى فسوف تبدو حيازة الملكية عندئذ وسيلة لإشباع هذه الحاجات ، لكن الوضع الصحيح هو ما يأتى : الملكية ـ من زاوية الحرية ـ هى أول تجسيد للحرية ، وبالتالى فهى فى ذاتها غاية جوهرية(١) .

[٤٦]

ما دامت إرادتى ـ بوصفها إرادة شخص ما ـ وبالتالى بوصفها إرادة فردية لشخص بعينه ـ بما أنها تصبح موضوعية فى الملكية ، فإن الملكية بذلك تكتسب طابع الملكية الخاصة . إذ من طبيعة الملكية العامة أن يكون من الممكن أن يملكها أشخاص منفصلون ، وتكتسب خاصية المشاركة التى يمكن أن تنحل داخلياً ، وهى مشاركة يمكن أن يعد تنازلى عن نصيبى فيها دليلاً على ممارستى لفعل حر

(إضافة)

طبيعة العناصر(٢) تجعل من المستحيل استخدامها بحيث تتجزأ لتصبح موضوعاً للملكية خاصاً بأى إنسان .

لقد كان هناك صدام بين الملكية الخاصة والملكية العامة للأرض فى قوانين

---

(١) الإرادة الحرة باستعمالها وتدميرها للموضعات « الخارجية » تكشف عن أن هذه الموضعات ليس لها قوام مستقل بذاته ، وإنما وجودها « فكرى أو مثالى » وليس واقعياً حقيقياً ، فى حين أن للإرادة الحرة مثل هذا القوام الحقيقى المستقل . وتمثل حقيقة هذه الموضوعات التى لا توجد إلا من أجل هذه الإرادة فحسب . من تعليقات نوكس ص٣٢٢ (المترجم) .

(٢) يقصد العناصر الأربعة فى الكسمولوجيا اليونانية القديمة وهى : الهواء والتراب والنار الماء ـ قارن « موسوعة العلوم الفلسفية » فقرة ٢٨١ (المترجم) .

الزراعة الرومانية[1] ولما كانت الملكية الزراعية أكثر معقولية فقد كان لا بد لها أن تتغلب حتى على حساب الحقوق الأخرى .

لقد كان هناك عامل من عوامل الديون الأسرية المعينة بوصية Fidei Com-missa ينتهك حق الشخصية ، وينتهك بالتالى حق الملكية الخاصة . لكن الخصائص النوعية التى تنتمى إلى الملكية الخاصة يمكن أن تتبع دائرة أعلى فى مجال الحق (مثل دائرة المجتمع أو الدولة) كما حدث مثلاً عندما وضعت الملكية الخاصة فى أيدى ما يسمى بالأشخاص «الزائفين» فى حالات الوقف . ومع ذلك فإن أمثال هذه الاستثناءات للملكية الخاصة لا يمكن أن تقوم على أساس المصادفة ، أو على أساس النزوة الفردية ، أو المنفعة الشخصية ، وإنما هى تقوم فحسب على أساس التنظيم العقلى للدولة .

والمبدأ العام الذى تقوم عليه الدولة المثالية عند أفلاطون ينتهك حق الشخصية حين يحرم عليها الملكية الخاصة[2] إن فكرة أخوة من البشر ـ سواء أكانت أخوة دينية أم صداقية أم حتى مرغمة على امتلاك ثروتها (ملكية مشاركة) بحيث تكون مشاعاً بينهم وتلغى الملكية الخاصة ـ مثل هذه الفكرة يمكن أن تظهر بسهولة لعقلية إنسان يسىء فهم الطبيعة الحقيقية لحرية الروح وللحق ، ويفشل فى ادراكها فى لحظاتها المحددة . أما بالنسبة لوجهة النظر الدينية والأخلاقية

(١) لا سيما ما قرره الأخوان جراكشى Gracchii: وكانا شابين متحمسين لإصلاح روما. فعملاً على إحياء الطبقة الوسطى فى القرن الأخير من الجمهورية الرومانية حوالى عام ١٢٢ ق. م فاستصدرا قانوناً تقرر بمقتضاه ان توزع بين فقراء الرومان الأراضى العامة التى كان الأثرياء قد وضعوا أيديهم عليها . ولم تعمر قوانين الأخوين طويلاً ولم تحقق الإصلاح المنشود ، وأهميتهما الوحيدة فى التاريخ الرومانى أنهما كشفا عيب حكومة السناتو ، وهزَّا أركان النظام الدستورى فى روما (المترجم) .

(٢) إذا كان هيجل يقصد « جمهورية أفلاطون » فقد أخطأ فى الانتباه إلى ملاحظة هامة هى أن الحراس وحدهم هم الذين حرمت عليهم الملكية الخاصة ، لكن ربما كان فى ذهنه محاورة « القوانين » الكتاب الخامس ، ٧٣٩ ـ راجع تعليقات نوكس فى ترجمته سالفة الذكر ص٣٢٢ (المترجم) .

الكامنة وراء هذه المبادئ فيمكننا أن نقول إنه حين اقترح أصدقاء أبيقور تشكيل جماعة تملك الثروة ملكية جماعية ، بحيث تكن مشاعاً بينهم ، رفض هو هذا الاقتراح ومنعهم من تأسيس مثل هذه الجماعة على أساس أن اقتراحهم يدل بالضبط على انعدام الثقة بينهم ، والأشخاص الذين تنعدم الثقة بينهم ليسوا أصدقاء(*) .

[٤٧]

بوصفي شخصاً فإنني أنا نفسي فرد مباشر ، ولو أننا حددنا هذا التعبير تحديداً أكثر دقة لقلنا إنه يعني في المقام الأول أنني حي في هذا الجسم العضوي الذي هو وجودي الخارجي ، وهو من حيث مضمونه كلي وغير منقسم ، وهو الشرط الحقيقي السابق على أي تحديد أبعد للوجود(١) لكنني أمتلك أيضاً ، بوصفي شخصاً ، حياتي وجسمي ، كما أمتلك أشياء أخرى بمقدار ما تكون إرادتي في هذه الأشياء .

(إضافة)

إذا ما نظرنا إلى واقعة أنني حي ، وأن لي جسماً عضوياً ـ من زاوية وجود الفكرة المباشرة وجوداً مباشراً لا وجوداً صريحاً ـ لوجدناها تعتمد على تصور الحياة وتصور الروح بوصفها نفساً ـ وهما اللحظتان اللتان تستمدهما هنا من فلسفة الطبيعة(**) ومن الإنثروبولوجيا(***) ، فأنا لا أملك أعضاء جسمي ،

(*) ديوجنس اللايرسي ، الكتاب العاشر فقرة ٦ (المؤلف) .

(١) جسمي يختلف في الشكل عن الأجسام الأخرى ، وإلى هذا الحد فشكله جزئي ، لكن مضمونه كلي ما دام أي شيء أملكه يتأسس عليه ، والشرط السابق الحقيق الذي يتحدث عنه هيجل هنا هو مقولة من مقولات المنطق عنده . انظر في معناه ـ الجزء الثاني ص١٧٩ وما بعدها من الترجمة الإنجليزية لكتابه « علم المنطق » (المترجم) .

(**) الموسوعة (الطبعة الأولى) فقرة ٢٥٩ وما بعدها ـ قارن فقرة ١٦١ ، ١٦٤ ، ٢٩٨ ، والطبعة الثالثة فقرة ٢١٣ ، ٢١٦ ، ٣٧٦ (المؤلف) .

(***) الموسوعة (الطبعة الأولى) فقرة ٣١٨ ـ وقارن الطبعة الثالثة فقرة ٣٨٨ (المؤلف)

وحياتى إلا بمقدار ما أريد أن أملكهما . فليس فى استطاعة الحيوان أن يبتر عضواً من أعضائه أو أن يقتل نفسه ، لكن الإنسان يستطيع أن يفعل هذا وذاك .

بمقدار ما يكون الجسد موجوداً مباشراً فإنه لا يكون مطابقاً للروح . فإذا أريد له أن يكون عضواً طبيعياً ووسيلة حية للروح[1] فلا بدّ أن تمتلكه الروح أولاً (أنظر فيما بعد فقرة ٥٧) ولكنى فى نظر الآخرين - من حيث الماهية - كائن حر فى جسدى وإن ظل امتلاكى له مباشراً .

(إضافة)

لأننى حى ، بوصفى كائناً حراً يحيا داخل جسدى ، فإن هذا الموجود الحى ينبغى ألا يساء استخدامه فيعامل معاملة الدواب . وطالما كنت حياً فإن نفسى (مفهوم النفس ، أو إن شئنا استخدام مصطلح أعلى : الكيان الحر) وجسدى ليسا منفصلين ؛ لأن جسمى هو تجسيد لحريتى ؛ فبواسطة هذا الجسم أشعر وأحس . ومن ثم فليس سوى استدلال فاسد ذلك الذى يستطيع أن يفرق بين النفس والجسد ، بحيث يقال إن « الشيء فى ذاته » وهو النفس لا يمكن أن يمس أو يناله أذى حينما تساء معاملة البدن ، حين يخضع الوجود المجسد للشخصية لإمرة شخص آخر[2] فقد يكون فى استطاعتى أن أتقوقع داخل ذاتى

(١) وسيلة Mittel الروح بفعل حيازتها للجسم تجعل منه وسيلة أو أداة لتحققها ، وبهذه الطريقة يتوقف الجسد عن أن يكون موجوداً مباشراً ، ويصبح « متوسطاً » من خلال نشاط الروح - انظر تعليقات نوكس ص٣٢٣ (المترجم) .

(٢) يشير هيجل إلى بحث مارتن لوثر الذى عنوانه « فى الحرية المسيحية » ، فقد ذهب فيه لوثر إلى القول بأن « الروح لا تتأثر ولا تمس عندما تساء معاملة البدن ، أو عندما يخضع شخص لقوة شخص آخر » ويصف هيجل هذه العبارة بأنها : « حجة سوفسطائية لا معنى لها » ، وإن كان يوافق فى الوقت ذاته على أن هذه الحالة - وأعنى بها استطاعة المرء أن يكون حراً حتى وهو مكبل بالأغلال - ممكنة ، فإنه يعتقد أن هذا لا يصدق إلا إذا كانت هذه الحالة نتيجة إرادة الإنسان الحرة . حتى فى هذه الحالة فإنها لا تصدق إلا بالنسبة إليه وحده . أما بالنسبة لأى شخص آخر فإن المرء لا يكون حراً =

وأنسحب من وجودى البدنى واجعل جسمى شيئاً خارجياً عنى ، وأنظر إلى المشاعر الجزئية على أنها شيئ خارج عنى ، بل إننى يمكن أن أكون حراً حتى ولو كنت مقيداً بالأغلال . لكن تلك هى إرادتى الخاصة ، أما بالنسبة للآخرين فأنا أوجد داخل جسدى ، وكونى حراً ، من وجهة نظر الآخرين(١) ، يتحد مع كونى حراً فى وجودى المتعين(*) ، فالأذى الذى يوجه إلى جسمى هو أذى موجه إلىّ أيضاً .

وعلى ذلك فالإصابة التى تصيب جسدى ، والأذى الذى يلحقه يصيبنى أنا مباشرة وهنا والآن لأننى أشعر بالفعل أننى أصبت ، وذلك هو الفارق بين الضرر والأذى الشخصى بين الضرر الذى يلحق بمكليتى الخارجية ، لأن إرادتى لا توجد بالفعل فى هذه الملكية بهذه الطريقة المباشرة .

= إذا كان جسمه مستعبداً ولا يكون حراً إلا إذا كان يعيش فعلاً وعينياً على أنه حر ، فالحرية الباطنية الذاتية التى استشعرها المرء بداخله والتى يكون بالنسبة لها حراً ليست سوى مرحلة انتقالية ممهدة لعملية تحقيق الحرية الخارجية . وها هنا يكون هيجل داعية إلى التحرر السياسى الاجتماعى ؛ لأنه لا يكتفى بما يسمى عادة بالحرية الأخلاقية أو الحرية النفسية الباطنية ؛ إنما هو يشترط تحققها فى العالم الخارجى بحيث يعترف الآخرون بهذه الحرية ، وتقر الجماعة بأننى حر (المترجم) .

(١) إذا وضعت لنفسك خطة أو هدفاً فإنه يتحقق عندما يكف عن أن يكون شيئاً داخلياً أو ذاتياً يقع داخل ذاتك ، أعنى أنه يتحقق حين يتجسد فى شيء ما خارجى ، أى عندما يصبح شيئاً موجوداً على نحو محدد ، وحين يكون موضوعياً . وتكون هذه الخطة قبل أن تتحقق مجرد شيء من أجلى أنا ؛ فهى لا توجد بالنسبة للآخرين ، وليس فى استطاعتهم إدراكها ما لم أجسدها وأعطيها تحديداً وتعيناً خارجياً ، سواء عن طريق القول أو الفعل . ومن هنا فإن إضفاء التحديد عليها يرادف منحها وجوداً معيناً من وجهة نظر الآخرين . ولهذا فإننا نجد أن الوجود المتعين والجود من أجل الآخر متحدان (انظر علم المنطق الجزء الأول ص١٣١ من الترجمة الإنجليزية) ومن هنا فإننى لا أكون حراً من وجهة نظر الآخر إلا عندما أكون حراً فى وجودى المتعين ، أعنى حراً فى بدنى أو جسمى (المترجم) .

(*) انظر كتابى « علم المنطق » (الطبعة الأولى) المجلد الأول ص٤٩ وما بعدها (وفى الترجمة الإنجليزية المجلد الأول ص١٢٧ - ١٣٥) لكن ذلك ترجمة للطبعة الثانية التى تغيرت فيها الفقرة المشار إليها تغيراً ملحوظاً كما يشير لاسون .

[٤٩]

إن العنصر العاقل ، فى علاقة الإنسان بالموضوعات الخارجية ، ينحصر فى الاستحواز على ملكية ما . ولكن الجانب الجزئى يشمل الغايات والحاجات الذاتية ، والتعسف أو العشوائية ، والقدرات والمواهب والظروف الخارجية (انظر فقرة ٤٥) . والاستحواز المحض - بما هو كذلك - يعتمد على مثل هذه الأمور ، لكن هذا الجانب الجزئى لم يتحد بعد فى دائرة الشخصية المجردة هذه ، مع الحرية ، فى هوية واحدة ، ومن ثم فإن ما يملكه الفرد ومقدار ما يملك هو مسألة اتفاق أو حظ وهى عارضة تماماً من وجهة نظر الحق .

(إضافة)

لو كنا سنتحدث فى هذه المرحلة عن أكثر من شخص واحد - رغم أنه لم تحدث أية تفرقة أو تمييز حتى الآن - فإننا قد نقول فى هذه الحال : إن الأشخاص متساوون من حيث شخصيتهم ، لكن ذلك ليس سوى تحصيل حاصل فارغ ، ذلك لأن الشخص بوصفه شيئاً مجرداً هو بالضبط ذلك الذى لم يتجزأ بعد أو يوضع كشىء متميز بطريقة نوعية خاصة .

إن « المساواة » هى الهوية المجردة للفهم . والفكر الانعكاسى ومعه كل ألوان القدرة العقلية المعتدلة تصطدم بها بمجرد ما تواجهه العلاقة بين الوحدة والاختلاف(١) ، ولا يمكن أن تكون المساواة ، عند هذه النقطة ، سوى مساواة

(١) فلسفة « الهوية » التى كثيراً ما يهاجمها هيجل يمكن أن نسوق لها (مثالاً) عبارة الأسقف بطلر : « كل شىء هو ما هو عليه وليس شيئاً آخر » ويرى هيجل انه لو كان ذلك هو كل الحقيقة لتألفت الفلسفة عندئذ - والفكر بصفة عامة - من عبارات مثل : « الخير هو الخير » و «النبات هو النبات » . لكن إذا كان من الممكن وصف كل شىء بأنه هو ذاته ، فإنه لا بد أن يختلف كذلك عن كل شىء آخر ، فالنبات المتحدد مع نفسه فى هوية واحدة يختلف عن الخير المتحد مع نفسه فى هوية واحدة ، وهذا الاختلاف =

لأشخاص مجردين بما هم كذلك . ومن ثم فإن نطاق الملكية بأسره ـ وهو مجال اللامساواة ـ يقع خارج الشخص المجرد.

أحياناً تظهر الحاجة[1] إلى قسمة متساوية للأرض ، وغيرها من مصادر الثروة ، وهذا المطلب يعبر عن تصور عقلى فارغ وسطحى تماماً من حيث إنه فى قلب الاختلافات الجزئية تكمن ليس فقط العرضية الخارجية للطبيعة وإنما أيضاً

= نفسه يتصف به النبات كخاصية من خواصه ، مثل هويته الذاتية مع نفسه تماماً ، وإذن فالهوية والاختلاف لا يمكن فصل الواحد منهما عن الآخر : فما هو متحد هو أيضاً مختلف والعكس صحيح ، ومعنى هذا أن الهوية قد كتب عليها الا تنفصل عن الاختلاف إلى الأبد ؛ ذلك لأن الهوية حد نسبى ، وهو لهذا السبب يفترض الاختلاف ، والاختلاف للسبب نفسه يفترض الهوية ، ولا معنى له بدونها ، فليس هناك اختلاف بدون هوية ، ولا هوية بدون اختلاف ، لكن الفهم هو الذى يرفض أن يدرك هذا المركب للأضداد ويصر على إدراك الهوية التى تستبعد الاختلاف وتعانده ، هو لهذا يضطر إلى أن يلجأ إلى مقولة المشابهة أو المساومة المجردة لكى يصف العلاقة بين شيئين هما نفس الشيء ، ولكنهما ليسا نفس الشيء فى وقت واحد . فنقول : الطفل « يشبه » الرجل ، والطفل والرجل هما بشر على حد سواء ـ انظر الموسعة فقرة ١٠٣ أيضاً ١١٨ ، قارن أيضاً برادلى فى كتابه « دراسات أخلاقية » أكسفورد عام ١٩٢٧ ص١٦٧ ـ والتفكير الانعكاسى هو القدرة العقلية التوسطية المعتدلة بمعنيين : فهو معتدل أو متوسط لأنه طريق وسط بين ما يسميه هيجل منطق الوجود من ناحية ومنطق الفكرة الشاملة من ناحية أخرى ، فهو لون من التفكير الذى يعتمد على مقولات الماهية (انظر تعليقنا على الفقرة ١٠٨) نقلاً عن نوكس ص٣٢٣ ، وقارن أيضاً كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ . (المترجم) .

(١) ظهرت هذه الحاجة كمطلب نادت به بعض الطوائف الدينية المسيحية ، فهى مثلاً مطلب نادى به المرافيون Moravians وهم طائفة بروتستانتية استلهمت تعاليمها من المصلح الدينى البوهيمى جون هس المتوفى عام ١٤١٥ كما نادى به أيضاً القائلون بتجديد العماد Anabaptist وهم طائفة بروستانتية أيضاً نشأت فى أوربا بعد عام ١٥٢٠ بقليل ، وتميزت بإصرارها على إعادة تعميد البالغين ورفض عماد الأطفال . وهذه الطوائف الدينية هى أساساً طوائف ظهرت فى ألمانيا (المترجم) .

مجال الروح كله ، الذى يتجزأ ويتمايز بغير حد ، وتتطور عقلانية الروح إلى كائن حى[1] .

قد لا يكون فى استطاعتنا أن نتحدث عن ظلم الطبيعة وجورها فى توزيعها غير العادل للملكيات والثروات ما دامت الطبيعة ليست حرة ، ومن ثم فهى لا عادلة ولا ظالمة . والقول بأنه ينبغى أن يكون لكل فرد مورد رزق يكفى لسد حاجاته هو قول يعبر عن أمنية أو رغبة أخلاقية ، وهو تعبير غامض وإن كان شائعاً ، ولكنه ـ ككل شىء شائع ـ يخلو من الموضوعية. ومن ناحية أخرى فإن مورد الرزق ليس هو نفسه حيازة ، وهو لهذا ينتمى إلى مجال آخر هو: دائرة المجتمع المدنى[2] .

[٥٠]

المبدأ القائل بأن الشىء ينتمى إلى الشخص الذى تصادف أن كان أول من امتلكه من الناحية الزمانية هو مبدأ يفسر نفسه بنفسه بطريقة مباشرة ، فضلاً عن أنه زائد ولا لزوم له ؛ لأنه ليس فى استطاعة شخص ثان أن يستحوز على شىء هو بالفعل مملوك لشخص آخر[3] .

---

(١) الكلى المجرد ليس له ارتباط عضوى ، بجزئياته ، أما الروح ، أو العقل بوصفه كلياً عينياً فهو يجزىء نفسه فى اختلافات وتنوعات ترتبط بهذا الكلى بنفس الطريقة التى ترتبط بها الأجزاء والأعضاء بالكائن الحى إذ تجمعهما معاً حياة واحدة تشارك الجميع ، بحيث تعتمد الأجزاء فى حياتها على الكل ، لكن دوام الحياة من ناحية أخرى يقتضى التمايز إلى أجزاء (المترجم) .

(٢) انظر الفقرات ١٩٩ وما بعدها و٢٣٠ ، و٢٣٧ وما بعدها (المترجم) .

(٣) المصطلح الفنى لفعل حيازة الشىء بطريقة أخرى غير طريقة العقد أو الميراث هو وضع اليد Occupatio . وحين يدرس هيجل موضوع الحيازة أو الاستيلاء على الشىء أو الاستحواز عليه فإن ما يقصده فى الواقع هو دراسة الملكية عن طريق وضع اليد . المبدأ المذكور فى هذه الفقرة هو واحد من مبادىء القانون الرومانى (المترجم) .

[٥١]

ما دامت الملكية هي تجسيد للشخصية فإن فكرتي الباطنية ورغبتي الداخلية بأن يكون شيء ما ملكي لا تكفي لكي تجعلني أمتلكه ، ولكي نضمن تحقق هذه الغاية فإن المطلوب هو الامتلاك بوضع اليد ، والتجسيد الذي به تبلغ إرادتي على هذا النحو مطلبها يتضمن في داخله إمكان تعرف الآخرين عليه . والقول بأن الشيء الذي يكون في استطاعتي أن أملكه هو شيء لا مالك له Res Nullius (انظر فقرة رقم ٥٠) هو قول واضح بذاته ، وهو شرط سلبي للامتلاك بوضع اليد ، أو بالأحرى ، هو يرتبط بالعلاقة المتوقعة مع الآخرين[١] .

[٥٢]

إن وضع اليد يجعل مادة الشيء ملكاً لي ، ما دامت مادة الشيء في ذاتها لا تنتمي إليه ذاته .

(إضافة)

المادة تبدي أمامي مقاومة ، وليست المادة شيئاً سوى المقاومة التي تبديها لي ، أعني أنها تتجلى أمام عقلي أو أمام روحي على نحو مجرد بوصفه الإحساس[٢] . (والإدراك الحسي ـ على العكس من ذلك ـ ينظر إلى العقل على أنه إحساس بالنسبة للعيني والروح كعقل بالنسبة للمجرد) . استقلال المادة هذا لا حقيقة له ، من حيث علاقة الإرادة بالملكية . إن وضع اليد بوصفه نشاطاً خارجياً تحول بواسطته حقنا الكلي في امتلاك الأشياء الطبيعية إلى واقع فعلي ، يبدو أنه

---

(١) « العلاقة مع الآخرين » تعني أن يعرف الآخرون أن هذا الشيء ملكي . هذه المعرفة تعني وضع يدي على الشيء (انظر التعليق على الفقرة ٤٩) وليس في استطاعتي أن أفعل ذلك (اللهم إلا بانتهاك حقوق الآخرين) ما لم يكن الشيء بغير مالك Res Nullius حين أفعل ذلك (المترجم) .

(٢) انظر التعليق على الفقرة ٢١ (المترجم) .

مشروط بالقوة البدنية وبالدهاء ، والبراعة ، والحذق، وهو مشروط بصفة عامة بهذه الوسيلة أو تلك من الوسائل التى تحقق الحيازة البدنية للأشياء. ونظراً للاختلافات الكيفية بين الأشياء الطبيعية ، فإن السيطرة ووضع اليد على هذه الأشياء يحمل معان مختلفة اختلافاً لا حد له ، وهو يتضمن كذلك قيوداً وعرضية لا نهاية لهما أيضاً . بغض النظر عن ذلك فإن « نوع » الشىء أو العنصر بما هو كذلك لا يمكن أن يكون الموضوع الذى ترتبط به شخصية فردية؛ فقبل أن يكون من الممكن أن يصبح كذلك (أعنى موضوعاً لملكية فردية) لا بد له أولاً أن يتجزأ إلى جزئيات فردية : إلى نسمة هواء أو جرعة ماء . والواقع أنه من المستحيل امتلاك « نوعاً » خارجياً من الأشياء بما هو كذلك ، أو عنصراً بما هو كذلك ، ليست الاستحالة المادية الخارجية هى الأساس هنا وإنما الأساس هو واقعة أن شخصاً ما بوصفه إرادة يتسم بالفردية ، فى حين أنه كشخص هو فى الوقت نفسه فردية مباشرة . ومن ثم فهو كشخص يرتبط بالعالم الخارجى كما يرتبط بالأشياء الفردية (راجع الإضافات على الفقرة رقم ١٣ ، وكذلك الفقرة رقم ٤٣) .

وهكذا فإن السيطرة والحيازة الخارجية للأشياء تصبح بطرق لا نهاية لها : ناقصة وغير تامة إنْ قليلاً أو كثيراً . ومع ذلك فليست المادة أبداً بغير شكل جوهرى خارجى بها ، وهى بفضل هذا الشكل وحده كانت شيئاً ما . وكلما ازداد امتلاكى لهذا الشكل ازداد دخولى إلى الحيازة الفعلية للشىء . إن استهلاك الطعام هو تحول لخواصه الكيفية إلى شىء آخر تحولاً كاملاً ، وهى الخواص التى يكون الطعام بفضلها على نحو ما كان عليه قبل أن يؤكل . وتمرين جسمى على المهارات البدنية ـ كتمرين ذهنى تماماً ـ هو عبارة عن وضع يد كامل ، إن قليلاً أو كثيراً ، على الجسد أو الذهن والنفاذ إليه . إن روحى هى وحدها التى يمكنني ـ من بين الأشياء جميعاً ـ أن أجعلها ملكاً خاصاً بى أكثر من أى شىء آخر ، ومع ذلك فوضع اليد الفعلى يختلف عن الملكية بما هى كذلك ؛ لأن الملكية كاملة وتامة هى

عمل الإرادة الحرة وحدها [1]. ولا يحتفظ الشئ فى مواجهة هذه الإرادة الحرة بأية ملكية ؛ لأنه حتى وإن ظل فى حالة الحيازة ، كعلاقة خارجية بموضوع ما، أعنى مجرد شيء خارجي . إن التجريد الخاوى للمادة التى لا خصائص لها حين يكون الشيء ملكى ، يفترض فيها أن تظل خارجية عنى ، وعن ملكية الشيء - هذا التجريد لا بد للفكر أن يسيطر عليه .

[٥٣]

للملكية تفريعاتها المحددة ، من خلال علاقة الإرادة بالشيء ، وهذه العلاقة هى على النحو التالى :

(أ) فعل الحيازة : فعل حيازة الشيء على نحو مباشر (وتجسد الإرادة هنا إنما يكون فى الشيء بوصفه شيئاً إيجابياً) .

(ب) الاستعمال[2] : (يكون الشيء سلبياً إذا ما قورن بالإرادة ، وبالتالى فإن الإرادة توجد فيه بوصفها قائمة فى شيء ينبغى أن يسلب لتتجسد فيه) .

(جـ) الاغتراب ، أو نقل الملكية : انغماس الإرادة وارتدادها من الشيء إلى ذاتها[3] وهذه المراحل الثلاث هى على التوالى[4] :

---

(١) قارن نهاية الملحوظة على الفقرة ٤٣ .

(٢) فى ترجمة فرانك « الاستهلاك بمقدار ما تضع الإرادة حقيقتها الموضوعية وتنفى الشيء المملوك » ص٢٤٦ (المترجم) .

(٣) فى ترجمة فرانك : « التخلى عن الشيء أو عودة الإرادة من الشيء إلى ذاتها » ص٢٤٦ .

(٤) قارن ما يقوله فقهاء القانون من أن حق الملكية : « يتيح لصاحبه وحده ، فى حدود القانون ، استعمال الشيء ، واستغلاله ، والتصرف فيه . هذه المكونات الثلاث - الاستعمال ، والاستغلال ، والتصرف - التى يتكون منها مضمون حق الملكية ، تستغرق هذا المضمون ، فليس هناك نشاط يباشره المالك على ملكه ، إلا وهو داخل فى نطاق هذه المكونات الثلاث » الدكتور عبد الحى حجازى فى كتابه : المدخل لدراسة العلوم الثانوية - المجلد الثانى (الحق) ص٢٣٠ - ٢٣١ من مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٧٠ (المترجم) .

أحكام إيجابية ، وسلبية ، وأحكام معدلة (لا متناهية Unendliche) تصدرها الإرادة على الشيء[1] .

(أ) فعل الحيازة

[٥٤]

يتم فعل حيازة الشيء : (أ) بالاستيلاء المباشر على الشيء بدنيا[2] . (ب) وتشكيله (جـ) أو بإبراز ما يدل على أنه ملكنا فحسب .

---

(١) عرض هيجل للعلاقة بين هذه الأحكام الثلاثة في الموسوعة فقرة ١٧٢ ـ ١٧٣ ـ وهي تمثل محاولات متتالية لربط المحمول بالموضوع ؛ فمثلاً (أ) ما دامت الإرادة متجسدة فيما تملك فإننا نستطيع أن نقول : « الإرادة هي الشيء الجزئي ، أي : هي ما تملك » «هذه الملكية هي إرادتي » إن هذا الشيء الذي أملكه وإرادتي متحدان في هوية واحدة » ـ لكن الإرادة كلية والشيء جزئي وهكذا يكن الشيء سلباً للكلي أو الإرادة (ب) ومن ثم فإن الإرادة ليست هي الشيء ، فالإرادة حين تستعمل الشيء تنفيه لكي تجعله مطابقاً لذاتها . على كل حال فإن مثل هذا السلب لا يمكن أبداً أن ينجز غايته على نحو كامل ، لأن الإرادة ـ بما أنها كلية ـ لا يمكن أبداً أن تتجسد على نحو تام في شيء جزئي واحد. ومن هنا (جـ) لا بدّ للإرادة أن تؤكد أنها إرادة لا بـد للموضـوع أن يرفض تماماً أن تنقل ملكيته ، ليس ذلك حكماً سالباً خالصاً لكنه حكم معدول على نحو سالب يؤكد تنافراً كاملاً بين الموضوع (الإرادة) والمحمول (الشيء) .
والواقع أن هذا هو أول ألوان الحكم عند هيجل ، وهو الحكم المباشر الذي ينقسم إلى ثلاثة أنواع : الحكم الموجب ، وصورة هذا الحكم هي « الفردي هو الكلي » ، مثل « هذه الوردة حمراء » أو هذا الشيء ملكي أو هو إرادتي ، والثاني الحكم السالب وصورته « الفردي ليس هو الكلي » مثل « هذه الوردة ليست حمراء» أو « هذا الشيء ليس هو إرادتي » أو « ليس هو ملكيتي » على اعتبار أن الإرادة أوسع بكثير جداً من هذا الشيء الجزئي ، والملكية أعم وأشمل من أن تنحصر في هذا الشيء فحسب . والحكم الثالث هو الحكم المعدول أو اللامتناهي Unendliche Urteil ، الذي يعلن أن صور الحكم كلها زائفة حيث نلتقي فيه لعدم إتفاق كامل بين الموضوع والمحمول فقولك « إن الوردة ليست فيلاً» أو « إن العقل ليس منضدة » لا يعني شيئاً البتة ؛ لأن الموضوع والمحمول قد انفصلا تماماً . وهذا هو ما نجده أخيراً في الاغتراب أو انتقال الملكية وتحولها إلى شخص آخر ، وبالتالي انفصال الموضوع (أو الشيء) عن الإرادة أو ملكية صاحبه ، بسبب انتقال الموضوع إلى شخص آخر . قارن في الشرح التفصيلي لهذه الأحكام كتابنا « المنهج الجدلي عند هيجل » دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ (المترجم) .

(٢) في ترجمة فرانك « الاستحواز الجبري على الشيء » ص٢٤٧ (المترجم) .

[٥٥]

(أ) إن الاستيلاء على الشيء بدنياً هو من وجهة نظر الإحساس أتم وأكمل هذه الطرق ، لأنني عندئذ أكون حاضراً على نحو مباشر في هذه الحيازة ، ومن ثم يمكن التعرف على إرادتي فيه . لكن هذه الطريقة في أعماقها ذاتية ومؤقتة ومحدودة ، سواء في مجالها أم في الطبيعة الكيفية للأشياء التي نستولي عليها، وكنتيجة للارتباط الذي قد أقيمه بين شيء ما وأشياء أخرى كانت قد أصبحت ملكي بالفعل بطرق أخرى أو التي يمكن لها أن تكون خلاف ذلك بالمصادفة ، فإن هذا الارتباط يمكن أن يسع مجال هذه الطريقة بعض الشيء ، ونفس النتيجة تحدثها وسائل أخرى أيضاً .

(إضافة)

إن القوى الآلية الميكانيكية ، والأسلحة ، والأدوات ، توسع المدى الذي تعمل فيه قدرتي . والارتباطات بين ملكيتي وبين شيء آخر يمكن أن ينظر إليها على أنها تجعل حيازة شيء ما أو استعماله ممكناً بسهولة أكثر بالنسبة لي ، أكثر مما هي عليه بالنسبة لمالك آخر ، أو قد تجعلها في بعض الأحيان ممكنة لي وحدي . فلنأخذ أمثلة لهذه الارتباطات : فقد تكون أرضي على شاطيء البحر ، أو على ضفاف نهر من الأنهار ، أو قد يمتد عقاري على طول أرض مخصصة للصيد ، أو مرعى ، أو أرض صالحة لأي غرض آخر . أو قد تكمن تحت أرضي ألوان من الحجارة أو مناجم من المعادن ، أو قد يكمن تحت ثراها كنز ... إلخ ونفس الشيء يصدق على الارتباطات التي حدثت بالمصادقة واندمجت تحت الحيازة ، مثل بعض ما يسمى « بالزيادات الطبيعية »(١) وإتساع رقعة الأرض بالطمي .. إلخ إن طرح

(١) الزيادات الطبيعية Accessio Naturalis تشمل في القانون الروماني نسل ما أملك من حيوانات Fetura (أو الحيوانات الصغيرة التي ولدت لحيوانات كانت في حوزتي من قبل) ، كما تشمل طرح البحر Jestam أي : الأراضي التي يكونها مجرى النهر أو البحر على إحدى الضفتين وكذلك اتساع رقعة الأوض نتيجة لتراكم الطمي ، وأيضاً الجزر التي تكونها الأنهار .. إلخ (المترجم) .

البحر (ونسل ما أملك من حيوانات Fetura هو تزايد في ثروتي ، لكن الارتباط هنا هو ارتباط عضوي ، إنه ليس تزايداً يأتي من الخارج يُضاف إلى شيء آخر أمتلكه بالفعل ، ومن ثم فإن نسل ما أملك من حيوان Fetura هو من لون مختلف تماماً عن ألوان النمو والزيادات الأخرى) . بالتبادل : يمكن أن ينظر إلى الإضافة إلى ملكيتي(١) على أنها ليست حادثة عرضية قائمة بذاتها للشيء الذي تُضاف إليه . وعلى كل حال فإن هذه الارتباطات جميعها خارجية ؛ فهمزة الوصل بينها لا هي الحياة ولا هي الفكرة الشاملة ، وهي إذن تعتمد على الفهم في تقديم الحجج المؤيدة أو المعارضة وتقديرها ، وعلى التشريع الإيجابي في إصدار القرارات حولها تبعاً لمدى العلاقة الجوهرية بين الأشياء كثرت أو قلت .

[٥٦]

(ب) إنني حين أفرض شكلاً معيناً على شيء ما ، فإن طابع الشيء المتعين بوصفه ملكي يكتسب خاصية التخارج المستقل ويكف عن أن يتحدد بحضوري هنا والآن ، بالحضور المباشر لوعيي وإرادتي .

(إضافة)

أن أفرض شكلاً معيناً على شيء ما هو لون من فعل الحيازة يتفق - في الأعم الأغلب ، إلى هذا الحد - مع الفكرة من حيث إنه يستلزم وحدة الذات والموضوع على الرغم من أنه يختلف على نحو لا حد له مع الطابع الكيفي للأشياء، ومع ضروب الغايات الذاتية .

وتحت هذا العنوان يندرج أيضاً التكوين العضوي ؛ فما أفعله بالنسبة للشيء العضوي لا يبقى خارجياً بالنسبة له ، لكنه يتمثله بداخله . ومن أمثلة ذلك : حرث

---

(١) كما هي الحال في نسل الحيوانات التي أملكها من قبل Fetura على نحو ما يقول فيشته Fichtel في كتابه « علم الحقوق Science of Rights » فقرة ١٩٩ جـ ص٣٠٦ (نقلاً عن نوكس ص٣٢٤) (المترجم) .

الأرض ، وزراعة النبات، وتربية الدواجن ، واستئناس الحيوانات ، والعناية بالحيوانات التي تم صيدها ، وكذلك الوسائل التي تجعل من قوى الطبيعة أو مسارها أو المواد الخام أشياء صالحة للاستعمال ، بحيث يكون لمادة معينة آثار على مادة أخرى ... وهكذا .

[٥٧]

الإنسان ، من حيث وجوده المباشر داخل ذاته ، هو شيء طبيعي خارجي عن فكرته الشاملة . فمن خلال تطور جسمه وروحه وحده ، وأساساً من خلال وعيه الذاتي الذي يدرك نفسه على أنه حر ، من خلال ذلك يمتلك ذاته ويصبح ملكاً خاصاً لنفسه ، وليس ملكاً لشخص آخر . وفعل حيازة المرء لنفسه على هذا النحو، إذا ما نظرنا إليه من وجهة النظر المضادة ، هو الانتقال إلى التحقق الفعلي لما هو عليه وفقاً لفكرته الشاملة ، أعني بوصفه وجوداً بالقوة ، وقدرة ، وإمكاناً . وفي هذا النحو يصبح وعي المرء لذاته ـ لأول مرة ـ قائماً أساساً على أنه وعي المرء الخاص ، على أنه موضوع المرء أيضاً ، ومتميزاً عن الوعي الذاتي الخالص، والبسيط وبذلك يكون قادراً على اتخاذ شكل « الشيء » (قارن الملحوظة على الفقرة رقم ٤٣) ..

(إضافة)

إن التبرير المزعوم للرق (بالرجوع إلى كل بداياته القريبة وتلمُّس جذوره في القوة البدنية ، والأسْر في الحرب ، وإنقاذ الحياة والمحافظة عليها ، والصيانة ، والتربية ، والإحسان أو حب الخير للبشر ، واستسلام العبد ورضاه ... إلخ) مثلها مثل امتلاك العبد على أنه حق السيد بصفة عامة ، وجميع الآراء التاريخية حول العدالة بصدد العبودية والسيادة ـ تعتمد على وجهة النظر التي تعتبر الإنسان كائناً طبيعياً خالصاً وبسيطاً ، وعلى أنه موجود لا يطابق فكرته الشاملة، (وعلى أنه كذلك موجود يمتلك الإرادة الجزافية أو حرية الاختيار العشوائي) .

ومن ناحية أخرى فإن إقامة الدليل على أن نظام الرق ظلم مطلق يرتبط بتصور الإنسان بوصفه روحاً ، بوصفه شيئاً حراً فى ذاته . لكن هذه الوجهة من النظر تعد وحيدة الجانب حين تنظر إلى الإنسان على أنه حر بالطبيعة ، أو بعبارة أخرى : حين تأخذ التصور بما هو كذلك فى مباشرته ، وليس الفكرة على أنه الحقيقة . وتعتمد هذه النقيضة ـ مثل كل النقائض ـ على التفكير المجرد الذى يفصل لحظتى الفكرة : كل لحظة عن الأخرى ، ويؤكد كل لحظة منهما ، وهى مستقلة عن الأخرى ، وبالتالى يؤكد عدم كفايتها بالنسبة للفكرة وفسادها وزيفها . أما الروح الحر فهو يعتمد ـ على وجه الدقة ـ على أنه لم يعد بعد ضمنياً أو تصوراً فحسب (راجع الفقرة رقم ٢١) وإنما على تجاوزه لهذه المرحلة الصورية من مراحل وجوده ، هو فى الوقت نفسه ، يجاوز وجوده الطبيعى المباشر ، ما دام الوجود الذى يضفيه على نفسه هو وجوده الذاتى الحر . ومن ثم فإن الجانب من هذه النقيضة الذى يؤكد تصور الحرية يمتاز بأنه يتضمن نقطة البداية المطلقة ، ثم إنها ليست سوى بداية فقط، لاكتشاف الحقيقة ، فى حين أن الجانب الثانى من هذه النقيضة يمضى أبعد من الوجود الذى لا تصور له ، وهو بالتالى يستبعد تماماً النظرة العقلانية كما يستبعد فكرة الحق . أمّا وضع الإرادة الحرة ، التى يبدأ بها الحق ، علم الحق ، فهو بالفعل وضع متقدم عن هذا الموقف الزائف الذى يجعل الإنسان بوصفه موجوداً طبيعياً ، وبالتالى فكرة ضمنية فحسب ـ قابلاً لهذا السبب أن يكون عبداً رقيقاً . وظاهرة الرق ـ هذه الفاسدة والقديمة نسبياً ـ هى إحدى الظواهر التى تحدث للروح حين يكون الروح فى مستوى الوعى فحسب . وجدل الفكرة الشاملة والوعى المباشر الخالص بالحرية يثير عند هذه النقطة تقريباً صراعاً من أجل الاعتراف به ، والاعتراف بعلاقة السيد بالعبد(*) ولكن القول بأن هذا الروح الموضوعى ، وهو مضمون الحق ،

(*) انظر ظاهريات الروح (الطبعة الأولى) ص١١٥ ما بعدها والترجمة الإنجليزية لسبيلى ص٢٢٩ وما بعدها . موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٣٥٥ (الطبعة الأولى) وفقرة ٤٣٠ من الطبعة الثالثة .

ينبغى ألا يعترف به فى تصوره الذاتى وحده ، ومن ثم القول بأن عدم صلاحية الإنسان المطلق للرق ـ ينبغى ألا يصبح الأمر بالنسبة لها « ينبغى أن تكون » فقط؛ لأن هذا القول لم يتغلغل فى أذهاننا إلا بعد أن عرفنا أن فكرة الحرية لا تتحقق تحققاً فعلياً أصيلاً إلا فى الدولة .

[٥٨]

(جـ) إن فعل الحيازة الذى هو فى ذاته غير متحقق بالفعل ، لكنه مجرد تمثل لإرادتى ، يعنى وضع علامة على الشىء : علامة تدل على أننى وضعت عليه إرادتى ، وهذا اللون من أفعال الحيازة غير متعين تماماً من حيث معناه ومجاله الموضوعى .

(ب) استعمال الشىء

[٥٩]

حين يدخل شىء من الأشياء فى فعل الحيازة فإنه يكتسب خاصية أنه «ملكى» ، وترتبط به إرادتى ارتباطاً إيجابياً ، لكن لا يزال الشىء داخل هذه الهوية قائماً على أنه شىء سلبى(١) ، وتظل إرادتى فى هذا الموقف إرادة جزئية ، أعنى أنها حاجة أو ميل ... إلخ ومع ذلك فإن حاجتى بوصفها جانباً جزئياً لإرادتى فإنها تمثل العنصر الإيجابى الذى يجد إشباعاً، والشىء بوصفه سلبياً فى ذاته لا يوجد إلا من أجل حاجتى ، وفى خدمتها . استعمال الشىء يعنى التحقيق الخارجى لحاجتى هذه من خلال تغيير الشىء وتدميره واستهلاكه ، والشىء بذلك يكشف عن طبيعته التى لا ذات لها ، وهو على هذا النحو يحقق مصيره(٢) .

---

(١) انظر التعليق على الفقرة رقم ٥٣ (المترجم) .

(٢) طابعها المتعين بوصفها بغير ذات Self - Less كشىء محض . فقرة رقم ٤٢ (المترجم) .

إضافة

القول بأن الملكية لا تتحقق ، ولاتوجد بالفعل إلا بالاستعمال هو قول يروجه أولئك الذين ينظرون إلى الملكية على أنها تكون مهجورة ، مهملة ، وبغير صاحب Resnulius ما لم يستعملها صاحبها أقل استعمال . وهم يبررون عدم مشروعية وضع يده عليها على أساس أن صاحبها أقل استعمال . ولكن إرادة المالك التى بمقتضاها يصبح الشىء ملكه - هى الأساس الجوهرى الأول للملكية ، أما الاستعمال فهو تفريع أبعد للملكية ، وهو ثانوى ولاحق للأساس الكلى ؛ فهو ليس سوى تجلٍ وحالة جزئية له .

[٦٠]

استعمال الشىء بالاستيلاء عليه على نحو مباشر هو فى حد ذاته ممارسة لفعل الحيازة على شىء مفرد هنا والآن ، لكن لو كان استعمالى للشىء قد قام على حاجة دائمة ، ولو كان استعمالى المتكرر لمنتجات ذلك الشىء التى تجدد نفسها على الدوام تقيد استخدامى للشىء ، لو كان ضرورياً للمحافظة على هذا التجديد ، فإن نتيجة هذه الظروف وغيرها تحول الاستيلاء المفرد المباشر على الشىء إلى علامة تدل على أننى أدخله فى حيازتى بطريقة كلية ، وبذلك فإن فعل الحيازة هو الأساس العضوى الطبيعى لمثل هذه المنتجات ، أو لأى شىء آخر يعد شرطاً لها(١) .

---

(١) إن استعمال نهر ما ، بصفة مستمرة ، فى إدارة عجلة طاحونة مثلاً ، لا يعنى إدعاء حيازة كمية محدودة من الماء ، وإنما الأساس الطبيعى « الجوهرى » لهذه الكمية أعنى النهر نفسه . وكذلك فإن أصل سلالة الماشية التى أملكها رغم أننى أحدد استعمال للحيوانات (مثلاً : أحدد العدد الذى سوف أذبحه) لكى أحافظ على تجديد أصل السلالة فإننى أزعم لنفسى ملكية : لا رأس القطيع فقط الذى أملكه الآن وإنما « أساسه العضوى» أعنى : الماهية النوعية التى تعيش فيها وذريتها فأنا أملك الأصل والذرية معاً (نقلاً عن نوكس T.M. Knox ص٣٢٤ ـ ٣٢٥) (المترجم) .

[٦١]

مادام جوهر الشيء الذى هو ملكيتى هو تخارجه ـ إذا نظرنا إلى الشيء فى ذاته ، أعنى لا جوهريته[1] فهو فى مواجهتى ليس غاية فى ذاته (انظر فقرة رقم ٤٢) وما دام تخارجه يتحقق باستخدامى له أو تصرفى فيه فإنه ينتج من ذلك أن استعمالى أو تصرفى الكامل فى الشيء هو الشيء برمته ، بمعنى أننى لو كان لدى استعمال كامل للشيء فإننى فى هذه الحالة أكون مالكاً لهذا الشيء ، فليس ثمة ما يترك على الإطلاق بجانب الاستعمال الكامل للشيء يمكن أن يكون ملكاً لشخص آخر .

[٦٢]

لا بد من التفرقة بين ملكيتى للشيء ذاته وبين استعمالى المؤقت أو الجزئى له ، وكذلك حيازتى المؤقتة أو الجزئية له (وهى حيازة قد تكون هى نفسها إمكان استعمالى المؤقت أو الجزئى له) ، فلو كان استعمال الشيء كله وبرمته لى ، بينما يفترض أن تكون الملكية المجردة لشخص آخر ع، ندئذ تكون إرادتى نافذة فى صميم الشيء بوصفه ملكاً لى . (انظر فقرة ٥٢ و ٦١) لكن فى الوقت نفسه لا بد أن يبقى فى الشيء جانب لا يمكننى النفاذ إليه ، أعنى به :الإرادة ، الإرادة الفارغة لشخص آخر .. ولا بدّ لى أن أكون فى هذا الشيء بوصفى إرادة إيجابية ، فى وقت واحد : موضوعية وغير موضوعية بالنسبة لنفسى ، وهو تناقض مطلق ، ومن ثم فإن الملكية فى ماهيتها : حرة ومكتملة .

---

(١) فهى مثالية أو فكرية Ideal فحسب ـ فما هو جهرى على الأصالة فى نظر هيجل هو الروح أو العقل ، فالروح هى غاية نفسها ، الأشياء الخارجية هى تحت تصرفها ـ وبدلاً من الإشارة التالية للفقرة ٤٢ ربما كان من الأنسب الاشارة إلى الفقرة ٤٤ ـ نوكس ص٣٢٥ (المترجم) .

(إضافة)

إن التفرقة بين الحق بمعنى الاستعمال الشامل والكامل للشيء وبين الملكية المجردة هو عمل من أعمال الفهم الفارغ الذى يرى أن الفكرة - هى هنا وحدة : (أ) الملكية (أو حتى إرادة الشخص بما هى كذلك) ، (ب) وتحققها الفعلى - أقول يرى أن الفكرة ليست هى الحقيقة ..

فالحقيقة عنده هى أن تكون هاتان اللحظتان منفصلتين بحيث تظل الواحدة بمعزل على الأخرى . ومن ثم فإن هذه التفرقة - بوصفها علاقة فى عالم الواقع - هى علاقة السيطرة لسيد مطلق على لا شيء ، ويمكن أن تسمى هذه العلاقة « جنون الشخصية » (لو كنا لا نعنى بالجنون مجرد وجود تناقض مباشر بين أفكار المرء الذاتية الخالصة ووقائع حياته الفعلية) لأن كلمة ملكى كما تطبق على موضوع مفرد لا بدّ أن تعنى الحضور المباشر لكل من : إرادتى الفردية المطلقة، والإرادة الفردية المطلقة لشخص آخر .

ونحن نجد فى كتاب « مدونة جوستنيان » ما يلى : « حق الانتفاع Usufructus[1] هو حق استعمال ممتلكات الغير وحق الاستمتاع بثمارها بشرط المحافظة على وجودها .. ومع ذلك فلكى لا تظل الممتلكات عموماً بغير استعمال خلال الفترة التى يتوقف فيها حق الانتفاع ، فإن القانون ينص على إلغاء هذا الحق فى ظروف معينة ، كما ينص على استرداد المالك الاصلى لأرضه » حسناً ، كما لو

---

(١) « حق الانتفاع : هو حق عينى يتيح للمنتفع استعمال الشيء وقبض ثماره (Fructus, usus) طوال حيته فلا يبقى فى يد المالك إلا ملكية جُردت مؤقتاً من المنافع ، وهى تسمى ملكية الرقبة وهذه هى مظهر مكنة التصرف abusus التى تبقى له بعد ذهاب مكنتى الاستعمال والاستغلال إلى المنتفع طوال مدة الانتفاع وجدير بالذكر أن حق الانتفاع - وهو فى مبناه الأصلى حق عينى ينصب على شيء مادى - قد طرأ عليه من التغير ما طرأ على حق الملكية » . الدكتور عبد الحى حجازى (المدخل لدراسة العلوم القانونية » المجلد الثانى (الحق) ص ٢٣٨ مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٧٠ (المترجم) .

كانت المسألة ، فى المقام الأول ، مسألة نزوة أو هوى لاتخاذ هذا القرار ، وبذلك نضفى معنى ما على هذه التفرقة الفارغة !!

إن الملكية التى يحدها على الدوام حق الانتفاع لن تكون بغير نفع فحسب ، لكنها لن تكون ملكية على الإطلاق .

وإذا ما فحصنا التميزات الأخرى فى الملكية ذاتها ، مثلاً : التفرقة بين نقل ملكية الأشياء النفيسة res mancipi ونقل ملكية الأشياء غير النفيسة nes mancipi[1] ، و التفرقة بين الملكية الكويرتية (أى الرومانية الشرعية) Dominum Quiritarium وبين الملكية الاحتيازية Bonitarium[2] إلخ ، ليس مجالها هنا مادامت لا تتعلق بأية تطويرات للملكية كما تحددها الفكرة الشاملة . ولكنها مجرد فتات مقتطع من تاريخ حق الملكية . وعلى أية حال فإن التفرقة الفارغة ، التى

---

(١) السبب الذى يدعو إلى التفرقة بين الأشياء النفيسة Res mancipi والأشياء غير النفيسة Res necmancipi هو أن الأشياء النفيسة هى التى تنقل بطريق الإشهار (المانسيباسيو ـ Manciptio) أى بواسطة الميزار وقطعة النحاس وبحضور خمسة شهود بالغين رومانيين ، ولا يمكن أن تنقل بغير هذه الطريقة . أما الأشياء غير النفيسة فتنقل بطريق التسليم Traditio دون أن يتطلب هذا التسليم شيئاً من المراسيم أو الشكليات (المترجم) .

(٢) كان الرمانى الأصيل يسمى كويريت Quirite نسبة إلى تل الكويرينال ، وهو أحد التلال التى بنيت عليها مدينة روما . وكان حق تملك الأشياء الرومانية قاصراً عليها ، فلا يجوز لغيره أن يمتلك أو يحوز شيئاً منها ، ومن أجل ذلك سمى حق الملكية الرومانية باسم الملكية الكويرتية Quiritarian وهذه الملكية هى من حقوق القانون المدنى ولم يكن لغير الرومانى الأصيل حق التمتع بها . ولقد ظلت هذه الملكية لفترة هى اللون الوحيد المعروف فى القانون . وعندما بدأ المشرعون الرومان يدركون حق الانتفاع ظهرت التفرقة بين الملكية المباشرة وهى ملكية السيد الذى ينتفع بما يملك ، والملكية ذات النفع التى يستفيد منها الخادم أو التابع . وتقسم مدونة جوستنيان الملكية إلى : ١ ملكية كويرتية (أى رومانية) شرعية ، وملكية احتيازية ، انظر مدونة جوستنيان ص٥٦ ترجمة الاستاذ عبد العزيز فهمى ـ دار الكاتب المصرى . القاهرة ١٩٤٦ (المترجم) .

ناقشناها فيما سبق ، متضمنة على نحو ما ، فى العلاقات بين الملكية المباشرة Dominum directum والملكية ذات النفع ، فى عقد امفيثيوز Contractus emphy-teuticus (١) وفى العلاقات الأبعد المتضمنة فى حالات احتكار الأرض وتأجيرها ، والإيجارات الأخرى ، والاستحقاقات أو الرسوم ، والاسترقاق .. إلخ ، التى تستلزمها تنويعاتها وتفريعاتها المختلفة ، وفى بعض الحالات تكون فيها مثل هذه الأعباء التى لا سبيل إلى إصلاحها . لكن هذه العلاقات ـ من جهة نظر أخرى ـ تحول دون هذا التميز وتمنع تلك التفرقة ؛ فهى تجعلها مستحيلة بمقدار ما توجد هذه الأعباء فى الملكية ذات النفع ، فضلاً عن أن الملكية المباشرة تصبح فى الوقت نفسه ملكية نافعة . ولو لم يكن هناك فى هاتين العلاقتين شىء آخر غير ذلك التمييز فى تجريده الصارم ما أمكن أن يكون هناك سيدان أو ملكيتان بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . وإنما مالك واحد فى ناحية ، وسيد هو سيد على لا شىء فى الناحية الأخرى . ولكن بسبب الأعباء المفروضة هناك مالكان يرتبطان الواحد منهما بالآخر بعلاقة ما(٢) وعلى الرغم من أن العلاقة التى تربط بينهما ليست هى أنهما يملكان ملكية مشتركة ، فلا يزال الانتقال من هذا الوضع إلى الملكية المشتركة بالغ السهولة ـ وهو انتقال بدأ بالفعل فى الملكية المباشرة حين نظر إلى ريع هذه الملكية وكأنه الأمر الجوهرى بينما العامل الذى لايمكن حسابه فى السيطرة على الملكية ، العامل الذى ربما اعتبر الجانب المشرف والجدير بالاحترام فى الملكية ، يتبع المنفعة التى هى هنا : العامل العقلى(٣) .

---

(١) كلمة Emphyteuticus تعنى فى القانون الرومانى : التعاقد على الانتفاع بالأرض إما على نحو دائم أو لفترة طويلة بشرط فلاحتها بطريقة مناسبة وسليمة ودفع الإيجار المتفق عليه . وهو يشبه إلى حد كبير الاتفاقات والعهود التى كانت سائدة فى عصور الإقطاع (المترجم) .

(٢) مالكان : أحدهما يملك ملكية مباشرة وهو السيد صاحب الأرض ، والثانى يملك ملكية نفعية ، وريع الأرض هو العامل المشترك بينهما (المترجم) .

(٣) سادة الأقاليم هم النبلاء أو الأشراف ، سواء أكانت الأرض منزرعة أم لا . أما الاستعمال فهو مرحلة تأتى فى سير الجدل بعد الملكية المجردة فهو أبعد منها ، كذلك هو أبعد من مجرد الاستيلاء على شىء أو حيازته . وما دام خطوة أبعد فهو أكثر عقلية إذا ما قورن بالمراحل الدنيا للملكية المجردة (المترجم) .

إن حرّية الشخصية لم تبدأ فى التفتح ولم يعترف بها ، كمبدأ كلى عام من جانب الجنس البشرى ، رغم أنه جانب صغير - إلا منذ نحو ألف وخمسمائة عام بفضل انتشار المسيحية . لكنا يمكن أن نقول : إن مبدأ حرية الملكية لم يعترف به فى بعض المناطق إلا بالأمس القريب فحسب(١) هذا المثل من التاريخ قد يصلح فى توبيخ نفاد صبر الرأى العام ، وفى بيان طول المدة التى يحتاج إليها الروح فى تقدمه نحو وعيه بذاته .

[٦٣]

يكون الشىء فى حالة الاستعمال شيئاً فردياً محدداً فى جوانبه الكيفية والكمية ومرتبطاً بحاجة نوعية خاصة ، ونظراً لأن نفعه النوعى الخاص يتحدد من الناحية الكمية ؛ فإنه فى الوقت نفسه يكون من الممكن الموازنة بينه وبين الأشياء الأخرى ذات النفع النوعى الخاص المماثل . وكذلك الحاجة النوعية التى تشبعها هى فى الوقت نفسه حاجة عامة ، وعلى هذا النحو يمكن أن نقارن بين جانبها الجزئى وبين الحاجات الأخرى ، ونتيجة لذلك يمكن أيضاً أن نوازن بين الشىء وبين الأشياء التى تشبع حاجات أخرى . وكلية الشىء هذه التى لها هذا الطابع المعين البسيط تظهر من خصوصية الشىء وجزئيته ، حتى أنها لتعد مجردة من الكيف النوعى للشىء ، وهى قيمة الشىء التى تتحدد فيها جوهريته

---

(١) يقصد فى فرنسا منذ عام ١٧٨٩ . ولقد ظلت السيطرة الإقطاعية قائمة فى بعض الولايات الألمانية حتى عصر هيجل ولم تلغ فى منطقة Mecklenburgs فى شرق ألمانيا حتى عام ١٩١٨ أما بالنسبة لنفاد صبر الرأى العام - انظر « تاريخ الفلسفة » المجلد الأول ص٣٦ (المترجم) .

الحقيقة وتصبح موضوعاً للوعى[1] إننى حين أكون مالكاً للشىء تماماً ، فإننى أكون فى الحال مالكاً لقيمته ومالكاً لاستعماله فى آن معاً .

(إضافة)

الخاصية المميزة لملكية المستأجر الإقطاعى ، هى أنها تجعل منه مجرد مالك لاستعمال الشئ فحسب ، وليس مالكاً لقيمة الشئ .

[٦٣]

الشكل الذى تتخذه الحيازة ، وعلامتها المميزة هما نفسهما تخارجان ، لكن بالنسبة للحضور الذاتى للإرادة التى تؤلف وحدها معنى التخارج وقيمته . وعلى أية حال فإن هذا الحضور الذى هو الاستعمال أو الاستخدام ، أو أية طريقة أخرى تعبر بها الإرادة عن نفسها إنما هو حادثة تقع فى الزمان . وما هو موضوعى فى الزمان هو دوام تعبير الإرادة هذا عن نفسها ، الذى يصبح الشىء بدونه بغير صاحب أو لا مالك له ؛ لأنه حرم من الوجود الفعلى للإرادة وللحيازة ، ومن ثم فإننى أظفر بحيازة لملكية ما أو أفقدها بحق التقادم[2] .

---

(١) لو كان من الممكن أن نقارن بين الشىء وغيره من الأشياء فلا بد أن تكون له بعض الخصائص الكلية المشتركة مع هذه الأشياء التى يمكن عن طريقها أن تتم المقارنة ، وهذه الخاصية هى قيمته . فقيمة الشىء لا تعتمد على كيفه النوعى الخاص الذى يميزه عن غيره من الأشياء ، لكنها تعتمد على أنه مثل جزئى لنوع كلى ، القيمة فكرة يدركها العقل لا الحاس ، ومن ثم فإن القيمة وليس الطعم والشم .. إلخ هى الجوهر الحقيقى للشىء (انظر التعليق على الفقرة ٦١) .

(٢) المقصود بحق التقادم : حق اكتساب الملكية أو سقوطها بمرور الزمن . وللتقادم معنى إيجابى وآخر سلبى : الأول يعنى حق الحيازة للملكية التى لم تستعمل أو تملك على نحو متصل مستمر سواء من زمن موغل فى القدم أو لفترة يحددها القانون ، والثانى هو تحديد المدة التى يمكن أن يظهر فيها فعل أو ادعاء لاسترداد الملكية بعد أن يكون حق الانتفاع بها قد منح لشخص آخر (المترجم) .

(إضافة)

ومن ثم فإن التقادم لم يدخل إلى القانون من اعتبار خارجي فحسب يتعارض مع الحق بمعناه الدقيق (أعنى الذى يهدف إلى فض المنازعات وألوان الخلط التى ربما أدخلتها المزاعم القديمة حول حماية الملكية) . بل إن التقادم يقوم ـ على العكس من ذلك ـ فى أساسه على الطابع النوعى الخاص للملكية بوصفها «واقعية»(١) ، أعنى : على القول بأن الإرادة لكى تحوز شيئاً ما فلا بد أن تعبر عن نفسها فى هذا الشىء .

إن النصب التذكارية العامة هى ممتلكات قومية ، أو بعبارة أكثر دقة ، فإنها مثلها مثل الأعمال الفنية عموماً إذا ما تحدثنا عن متعتها فهى لها حياة ، وتعد غايات فى ذاتها مادامت تحتفظ بروح الذكرى والعزة والشرف ، ولو أنها فقدت هذه الروح لأصبحت من هذه الزاوية بغير صاحب Res Nullius فى نظر الأمة وملكاً خاصاً لأول قادم ، كما حدث مثلاً للآثار الفنية المصرية واليونانية من جانب الأتراك .

وكذلك فإن حق أسرة المؤلف فى الملكية الخاصة لمؤلفاته ينقرض للسبب نفسه . فمثل هذه المؤلفات تصبح بغير صاحب res nullius بالمعنى الذى تصبح فيه النصب التذكارية العامة(٢) ، رغم أنها تصبح كذلك بطريقة مضادة ، فتتحول

---

(١) يكون الشىء واقعياً Realität فى مصطلحات هيجل عندما يكون له وجود موضوعى فى علاقته بشىء ذاتى ، فالخطة تكون « واقعية » إذا ما كفت عن أن تكون مجرد خطة ذاتية وأصبحت متعينة فى كلمات أو أفعال (انظر الموسوعة فقرة رقم ٩١) وتكون الملكية « واقعية » عندما تجسد إرادتى . والتقادم حق فى نظر هيجل لأننى حين استعمل الشىء أجسد إرادتى فيه فيصبح ملكى « حقاً » فى حين أننى عندما أسحب منه إرادتى يصبح بغير صاحب . ولا يتحدث هيجل هنا عن الشىء « الحقيق الواقعى » بالمعنى المألوف لهذه الكلمة ، وإنما هو يستخدمها بمعنى اصطلاحى خاص ـ قارن نوكس ٣٢٦ (المترجم) .

(٢) النصب التذكارية العامة تصبح ملكية خاصة عن طريق الإهمال واللامبالاة وعدم العناية بها بحيث تصبح « موضوع لا مبالاة وعدم اكتراث » أما مضمون الكتب فهو يصبح ملكية عامة بعملية مضادة ، أعنى بدراسته وتمثله وهضمه واستخدامه فى تأليف كتب جديدة (المترجم) .

إلى ملكية عامة ، يكون لها طابع الانتفاع الخاص بموضوعاتها فتصبح ملكية خاصة لأى شخص .

إن الأرض المهجورة المخصصة للمدافن ، أو حتى التى تظل شاغرة على الدوام ، تجسد إرادة حرة فارغة غائبة ، لو اعتدى أحد على هذه الإرادة فلن يكون هناك انتهاك لشىء فعلى ، أو من ثم فإننا لا يمكن أن نضمن احترامها .

(جـ) اغتراب الملكية أو نقلها والتصرف فيها

[٦٥]

السبب الذى يجعل فى استطاعتى تحويل الملكية هو أنها لا تكون ملكى إلا بمقدار ما أضع إرادتى عليها . ومن ثم فقد أتخلى عنها وكأنها شىء بغير صاحب Res nullius أو أنقلها إلى إرادة شخص آخر وبالتالى ، أجعلها فى حوزته ـ بشرط أن يكون هذا الشىء باستمرار شيئاً خارجياً بطبيعته .

[٦٦]

ومن ثم فإن تلك الخبرات ـ أو بالأحرى تلك الخصائص الجوهرية ـ التى تكون شخصيتى الخاصة والماهية الكلية لوعيى الذاتى لا يمكن أن تغترب عنى أو تتحول ملكيتها إلى شخص آخر ، ولا أن يسقط حقى فيها بمرور الزمن ، فمثل هذه الخصائص هى شخصيتى بما هى كذلك ، هى الحرية الكلية لإردتى ، هى حياتى الأخلاقية الموضوعية ـ هى دينى .

(إضافة)

القول بأن ما تكون عليه الروح طبقاً لفكرتها الشاملة ، أو طبقاً لما هى عليه فى ذاتها لا بد أن يكون كذلك صريحاً وجوهرياً (القول بأن هذا الروح ينبغى أن يكون شخصاً ، قادراً على ممارسة الملكية ، وينبغى أن تكن له حياة أخلاقية ودين) هو فكرة : هى ذاتها الفكرة الشاملة للروح . إن الروح بوصفه علّة ذاته Causa sui ، أعنى بوصفه علة حرة هو ما لا يمكن بطبيعته أن يتصور إلا بوصفه موجوداً(*) .

(*) اسبينوزا : كتاب « الأخلاق » ، القسم الأول ، التعريف (المؤلف) .

وفى هذا التصور نفسه للروح بأنها هى ما هى عليه بفضل أنها علة حرة فحسب ، وبفضل ارتدادها المستمر إلى ذاتها خارجة من المباشرة الطبيعية لوجودها - توجد إمكانية مقابلة وصدام : أعنى أن ما هو بالقوة يمكن ألا يكون ما هو بالفعل (انظر فقرة ٥٧) والعكس صحيح أيضاً ، أعنى أن ما هو بالفعل (كالشر مثلاً فى حالة الإرادة) قد يكون شيئاً آخر خلاف ما هو بالقوة . وها هنا أيضاً يكمن إمكان اغتراب الشخصية ووجودها الجوهرى ، سواء حدث هذا الاغتراب عن غير وعى أو بوعى مقصود . ومن أمثلة اغتراب الشخصية : الرق ، والقنانة ، الحرمان من الملكية ، واستغلالها أو التصرف فيها .. إلخ . واغتراب الذكاء والعقل ، والأخلاق الذاتية ، والحياة الأخلاقية ، والدين نجدها كلها ممثلة فى الخرافات ، وفى السلطة الكاملة والقوة التامة التى أمنحها لشخص آخر غيرى فى تحديد الأفعال التى ينبغى على أن أقوم بها (كما هى الحال عندما يستأجر شخص صراحة للقيام بالسرقة أو الاغتيال .. إلخ أو للقيام بفعل قد ينطوى على ارتكاب جريمة) أو تحديد الواجبات التى يتطلبها ضميرى ، أو تحديد الحقائق الدينية بالنسبة لى .. إلخ ، المرتبطة بضمير شخص ما أو تحديد الحقيقة الدينية .. إلخ .

إن الحق الخاص بشىء لا يقبل - من حيث ماهيته - التنازل أو الاغتراب ؛ فهو لا يسقط بالتقادم ، ما دام الفعل الذى امتلك باسطته شخصيتى ، وماهيتى الجوهرية ، أجعل من نفسى موجوداً مسئولاً أهلاً لأن تكون لى حقوق وحياة دينية وأخلاقية ، يحذف من خصائص ملكيتى خاصية التخارج ، وهى وحدها الخاصية التى كانت تجعل من غيرى أهلاً لامتلاك ما يقع فى حوزتى . وحين ألغى تخارج ملكيتى على هذا النحو فإننى لا أستطيع أن أفقدها بسبب مرور الزمن أو لأى سبب آخر مستمد من موافقتى السابقة أو رضاى بالتخلى عنها . وعودة ما أملك هذه إلى ذاتى - وهى العودة التى أجعل ذاتى بواسطتها توجد بوصفها فكرة وبوصفها شخصاً ذا حقوق ومبادىء أخلاقية - يلغى الوضع السابق ، والخطأ الذى ارتكبه الآخرون أو ارتكبته أنا نفسى ضد فكرتى الشاملة وضد عقلى حين

عومل التجسيد اللامتناهي لوعيي الذاتي[1] على أنه شيء خارجي، وذلك بموافقتي . وهذه العودة إلى ذاتي توضح التناقض في افتراض أنني كنت قد أعطيت أهليتي للحقوق وكذلك حياتي الأخلاقية وشعوري الديني لحوزة شخص آخر : لأنه إما أن أكون قد تنازلت عما لا أملكه أنا نفسي ، وإما أن أكون قد تنازلت عمّا هو بمجرد ما امتلكته يوجد في ماهيته على أنه ملكي فحسب وليس كشيء خارجي .

[٦٧]

في استطاعتي أن أتنازل لغيري عن منتجات فردية أنتجتها مهارتي العقلية أو الجسمية ، وفي استطاعتي أن أمنحه استعمال قدراتي لفترة ؛ لأن قدراتي بفضل هذا التحديد تكتسب علاقة خارجية لشمول وجودي وكليته . لكني بتنازلي عن كل وقتي ، على نحو ما يتبلور في عملي ، ومجموع إنتاجي ليصبح جوهر وجودي ملك شخص آخر ، ومعه نشاطي الكلي ووجودي الفعلي وشخصيتي .

(إضافة)

العلاقة هنا بين ذاتي وبين ممارسة قدراتي هي نفسها كالعلاقة بين جوهر الشيء واستعماله (انظر فقرة ٦١) فالتفرقة بين الاستعمال والجوهر لا تظهر إلا حين يحدد الاستعمال . وكذلك هنا : استعمالي لقدراتي يختلف عن قدراتي ذاتها ، ومن ثم يختلف عن ذاتي من حيث إنه محدد تحديداً كمياً فحسب . إن القوة هي مجموع تجلياتها ، والجوهر هو مجموع أعراضه ، والكلي هو مجموع جزئياته[2] .

---

(١) المقصود هو الشخصية كشيء متميز ـ بفضل ما امتلكه من حقوق ـ عن الخصائص الجزئية المتناهية التي بفضلها يمكن أن أوصف مثلاً بأنني عضو في ناد . قارن نوكس ص٣٢٦ .(المترجم) .

(٢) راجع في ارتباط هذه المقولات بوصفها من مقولات الماهية ذات الاعتماد المتبادل والانعكاس المتبادل بحيث لا تقوم الواحدة بدون الأخرى ـ كتابنا « المنهج الجدلي عن هيجل » دار التنوير بيروت ١٩٨٢ (المترجم) .

[٦٨]

إن ما هو ملكي - على نحو مميز في إنتاجي العقلي - يمكن أن يتحول وفقاً للمنهج الذي تم بواسطته التعبير عنه إلى شيء خارجي « كشيء » يمكن لأناس آخرين - عندئذ - إنتاجه ، والنتيجة أنه بفعل حيازة شيء من هذا القبيل ، فإن مالكه الجديد قد يجعل ملكه الأفكار المنقولة على هذا النحو أو الاختراع الآلي الذي يتضمنه ، وإمكانية أن يحدث ذلك أحياناً (كما هي في حالة الكتب) يشكل قيمة الأشياء ، والغرض الوحيد من حيازتها . لكن فضلاً عن ذلك فإن المالك الجديد ، في الوقت ذاته ، يأتي لحيازة المناهج الكلية (أو الأساليب العامة) كأن يعبر عن نفسه على هذا النحو ، وينتج عدداً كبيراً من الأشياء الأخرى من نفس النوع

(إضافة)

أما بصدد الأعمال الفنية ، فالشكل الذي يصور الأفكار في مادة خارجية هو - إذا ما نظرنا إليه على أنه شيء - ملكية للفرد الفنان على نحو مميز ، لدرجة أن تقليد العمل الفني يكون أساساً إنتاجاً لقدرة المقلد الفنية والعقلية . ففي العمل الأدبي تكون الصورة التي بفضلها يصبح شيئاً خارجياً هي من نوع آلي ، وقل نفس الشيء في اختراع الآلة : لأن الفكر - في الحالة الأولى - لا يتمثل في كتلة واحدة en bloce كما هي الحال في التمثال ، ولكنه يظهر في سلسلة من الرموز المجردة المنفصلة، في حين أن الفكر في الحالة الثانية يكون له بطبيعته مضمون آلي . وطرق ووسائل إنتاج أشياء من هذا النوع الآلي كأشياء هي منجزات شائعة

لكن بين العمل الفني في طرف أقصى وبين الإنتاج الآلي المحض في الطرف الآخر ، هناك مراحل انتقالية تشارك بدرجة كبيرة أو صغيرة في خصائص أحد هذين الطرفين القصيين .

[٦٩]

ما دام مالك مثل هذا الإنتاج ، في امتلاكه لنسخة منه ، إنما يكون قد امتلك الاستعمال التام والقيمة الكاملة لهذه النسخة من حيث هي شيء مفرد ، فهو يمتلك ملكية كاملة وحرة تلك النسخة من حيث هي شيء مفرد ، حتى لو بقي

مؤلف الكتاب أو مخترع الآلة هو المالك للطرق والوسائل الكلية التي تضاعف من إنتاج مثل هذه الكتب أو الآلات .. إلخ .

(إضافة)

جوهر حق المؤلف أو المخترع لا يمكن أن يوجد - بالدرجة الأولى - إذا افترضنا أنه حين يتخلى عن نسخة جزئية من عمله ، فإنه يضع عشوائياً شرطاً ينص على أنه بالإمكان إنتاج صور طبق الأصل من عمله . إن الإمكان الذي ينقل إلى حوزة شخص آخر ينبغي ألا يصبح ملكاً لهذا الشخص الآخر ، بل يجب أن يبقى ملكاً خاصاً له : إن السؤال الأول الذي ينبغي علينا أن نطرحه يدور حول ما إذا كان مثل هذا الانفصال بين ملكية الشيء وإمكان إنتاج صور طبق الأصل منه ، وهو الإمكان الذي يعطى مع الشيء ، يتعارض مع مفهوم الملكية . أو ما إذا كان لا يلغي الملكية الحرة والكاملة (انظر فقرة رقم ٦٢) ، الذي يعتمد عليه أساساً اختيار المنتج الأصلي للعمل العقلي ليحتفظ لنفسه بإمكانية إعادة إنتاجه ، أو التخلي عن هذه الإمكانية كشيء ذي قيمة ، أو ألا يعلق عليها أية قيمة على الإطلاق ، وأن يتنازل عنها تماماً هو والنموذج الأصلي لعمله . لو سئلت هذا السؤال فسوف أجيب : إن إمكانية إعادة الإنتاج هذه لها طابع خاص ، وهذا الطابع الذي بفضله لا يكون الشيء مجرد ملكية بل رأس مال (انظر فقرات ١٧٠ وما بعدها) . والقول بأن رأس المال هذا يعتمد على الطريقة الخارجية الخاصة التي يستعمل بها الشيء وهي طريقة متميزة ومنفصلة عن الاستعمال الذي خصص له هذا الشيء مباشرة (ورأس المال هنا ، كما قيل ، زيادة طبيعية accessio Naturalis مثل ذرية ما أملك من ماشية fetura) ما دام هذا التمييز ، إذن ، يقع داخل دائرة ذلك الذي تستلزم طبيعته إمكان القسمة ، دائرة الاستعمال الخارجي ، فإن الاحتفاظ بجزء من الاستعمال (الخارجي) للشيء والتخلي عن جزء آخر ليس هو الاحتفاظ بملكية بغير نفع .

إن الوسائل السلبية الخالصة - رغم أنها أولية - لتقدم العلوم والفنون تعني أن تضمن حماية العلماء والفنانين من السرقة وتمكينهم من الانتفاع بتوفير

الحماية لممتلكاتهم ، مثلما كانت الوسيلة الأولية بل أعظم الوسائل أهمية لتقدم التجارة والصناعة تعنى ضمان حمايتها من القراصنة وقطاع الطرق .

وفضلاً عن ذلك فإن الغرض من الإنتاج العقلى هو أن يفهمه أشخاص آخرون غير المؤلف ويجعلونه ملكاً لأفكارهم ، وذاكرتهم ، وتفكيرهم .. إلخ . فإن طريقتهم فى التعبير التى بواسطتها يحولون بدورهم ما تعلموه[1] (لأن التعليم يعنى أكثر من حفظ الأشياء عن ظهر قلب وتسميعها ، إن أفكار الآخرين لا يمكن فهمها إلا بالفكر ، وإعادة التفكير فى أفكار الآخرين هو تعلم أيضاً) أى تحويلها إلى شيء يكون فى استطاعتهم التخلى عنه ، محتمل جداً أن تكون له صورة خاصة من ذاته فى كل حالة . والنتيجة هى أنه يمكن أن ينظروا إلى رأس المال الأصلى كما لو كان ملكاً خاصاً لهم نشأ من تعلمهم ، وقد يدعون لأنفسهم الحق فى إعادة إنتاج تعلمهم فى كتب من تأليفهم .

إن أولئك القائمين على نشر الثقافة بجميع ألوانها ، ولا سيما المكلفون منهم بالتعليم يعتقدون أن وظيفتهم الخاصة ، بل واجبهم (خصوصاً فى حالة العلوم الوضعية ، وعقيدة الكنيسة ، ودراسة القانون الوضعى) تكرار الأفكار الموثوق بها وأخذها بطريقة خارجية ، وهى الأفكار التى تم التعبير عنها من قبل . وقل مثل ذلك عن الكتابات التى تستهدف التعليم ونشر العلوم وذيوعها . فإلى أى حد تحول الصورة الجديدة التى تقوى حين يعبر عن الشيء مراراً وتكراراً ـ تحول مخزون المعرفة المتداول ولا سيما أفكار الآخرين الذين لا زالوا يحتفظون بملكية خارجية لإنتاجهم العقلى ، إلى ملكية ذهنية خاصة للفرد الذى يعيد إنتاج غيره ، وبذلك تمنحه أو تفشل فى أن تمنحه ، الحق فى أن يجعلها كذلك ملكيته الخارجية؟ إلى أى حد تكون هذه الإعادة لمضمون كتاب ما انتحالاً لمؤلف آخر؟ ليس هناك مبدأ دقيق لتحديد الإجابة عن هذه الأسئلة ، وبالتالى لا يمكن الحسم نهائياً فى هذه المشكلة ، سواء من حيث المبدأ أو من حيث القانون الوضعى . ومن ثم فإن

---

(١) أى أن هناك شيئاً جديداً يضيفه أولئك الذين يدرسون تلك الكتب عن طريق عملية التعلم ، وهى فى الغالب طريقتهم الخاصة فى التعبير عما فهموا (المترجم) .

الانتحال (أو السرقات الأدبية) لا بدّ أن يكون مسألة شرف ، فلابدّ من ضبط المسألة عن طريق الشرف .

ومن ثمّ فإن قانون حق التأليف يستهدف حماية ملكية المؤلف والناشر فى نطاق ضيق جداً وإلى حد محدود جداً[1] ، رغم أنه يبلغ غايته داخل هذه الحدود . إن السهولة التى نغير بها ، عامدين ، شيئاً ما إلى الشكل الذى نعرضه أو ندخل تعديلات طفيفة على قدر واسع من المعرفة ، أو نظرية شاملة هى إنتاج شخص آخر ، أو حتى استحالة الالتزام بكلمات المؤلف فى عرض شىء سبق أن تعلمناه ، كل هذا يؤدى بذاته (بمعزل عن الأغراض الجزئية التى يطلب من أجلها هذه الإعادة أو التكرار) إلى مضاعفة التعديلات التى تطبع ، بطريقة سطحية إن قليلاً أو كثيراً ، ملكية شخص آخر كما تطبع ملكيتنا على نحو لا حد له . فمثلاً مئات المئات من الملخصات ، والمختارات ، والمقتطفات الأدبية .. إلخ وكراسات الحساب ، والهندسة ، والكتيبات الدينية .. إلخ ، تبين كيف أن فكرة فى مجلة نقدية أو حولية، ، أو موسوعة .. إلخ ، يكون فى الحال تكرارها وإعادتها مرة ومرة تحت نفس العنوان ، أو بعنوان مختلف . ومع ذلك يمكن الإدعاء بأن هذه الفكرة شىء يتميز به الكاتب نفسه . ويمكن بسهولة أن يكون نتيجة ذلك أن الربح الموعود للمؤلف أو صاحب المشروع الأصلى من عمله أو من فكرته الأصلية يمكن أن يصبح تافهاً ، أو ينقص من كلا الطرفين ، أو تفقده كل الأطراف المعنية .

أما بالنسبة لتأثير الشرف فى ضبط عملية الانتحال (أو مراقبة السرقات الأدبية) فما حدث هو أنه من النادر أن نسمع فى أيامنا هذه كلمة « الانتحال » أو

---

(١) كانت هذه المشكلة ، مشكلة حق التأليف وإصدار القوانين التى تنظمها وتحميها معروضة على نطاق البحث وتناقش موسعة فى ألمانيا فى نهاية القرن الثامن عشر ، ولا أدل على ذلك من أن كانط اهتم بها فكتب مقالاً حول هذا الموضوع ، ولقد أشار إلى هذا المقال فى بحثه عن « فلسفة القانون » . أما فى إنجلترا فقد صدر قانون حق التأليف عام ١٧٠٩ كما أن الثوار قد أصدروه فى فرنسا ، ثم صدر فى بعض الولايات الألمانية ، لكنه لم يصدر قانون من هذا القبيل فى بروسيا حتى وفاة هيجل عام ١٨٣١ (المترجم) .

أن تسمع العلماء يتهمون بسرقة نتائج بعضهم بعضاً . وقد يكون الشرف قد أدى إلى اختفاء السرقات الأدبية ، أو أن هذه السرقات الأدبية قد كفت عن أن تكون مُخلةً بالشرف ، وأصبح الشعور بهذا الخجل مسألة عفى عليها الزمان ، أو من المحتمل أن الفكرة البارعة والفكرة التافهة إذا ما أدخل عليها تعديل فى الشكل الخارجى اعتبرت من المسائل الرفيعة مثل الأصالة والإنتاج الفكرى المستقل لدرجة أن المرء يعتقد أن فكرة الانتحال لم تعد تمسه تماماً .

[٧٠]

إن المجموع الكلى للنشاط الخارجى ، أعنى الحياة ، ليس خارجياً عن الشخصية من حيث هى نفسها مباشرة ؛ فهى هذه (الشخصية) . والتخلى عن الحياة والتضحية بها ليس هو وجود هذه الشخصية لكنه بالأحرى الضد تماماً . ومن ثم فليس هناك حق قاطع لتضحية المرء بحياته . فليس ثمة شىء جدير بمثل هذه التضحية سوى الفكرة الأخلاقية(١).

من حيث إن هذه الشخصية الفردية قد فنيت فيها ، وهى تخضع لسطوتها خضوعاً فعلياً . وكما أن الحياة بما هى كذلك مباشرة فإن الموت هو كذلك سلبها المباشر ، ومن هنا فلا بد أن يأتى من الخارج ، سواء عن طريق الأسباب الطبيعية أو عمل اقترفته يد غريبة لخدمة الفكرة .

الانتقال من الملكية إلى العقد

[٧١]

الوجود بوصفه وجوداً متعيناً ، هو من حيث ماهيته وجود من أجل الآخر (انظر الإضافة على الفقرة رقم ٤٨) ، فالملكية فى جانب من جوانبها موجودة كشىء خارجى ، والملكية من هذه الزاوية توجد من أجل أشياء أخرى خارجية ، وهى ترتبط بما فى هذه الأشياء من ضرورة وعرضية . لكنها أيضاً موجودة كتجسيد للإرادة . ومن هذه الوجهة من النظر فإن « الآخر » الذى توجد من أجله لا يمكن أن يكون إلا إرادة شخص آخر ، وهذه العلاقة بين إرادة وإرادة هى

---

(١) المقصود بالفكرة الأخلاقية هنا الدولة (انظر فيما بعد فقرات ٢٥٧ ، و٣٢٣ وما بعدها) (المترجم).

الأساس الصحيح والسليم الذى توجد عليه الحرية . ودائرة العقد تتألف من هذا التوسط الذى بواسطته أمتلك ملكية لا فقط بواسطة شىء ما وإرادتى الذاتية، لكن بواسطة إرادة شخص آخر كذلك ، وهكذا أمتلكها بفضل مشاركتى فى إرادة عامة.

(إضافة)

العقل يجعل من الضرورى أن يدخل الناس فى علاقات تعاقدية مثل : الهبة ، التبادل ، التجارة .. إلخ تماماً مثلما يجعل من الضرورى أن يتملكوا ملكية ما (انظر الإضافة على الفقرة رقم ٤٥) فعلى حين أن كل ما يعونه هو أنهم منساقون إلى عمل تعاقدات بواسطة الحاجة بصفة عامة وبالأريحية ، والنفع .. إلخ ، فإن الواقع هو أنهم منساقون إلى ذلك بواسطة العقل الكامن فيهم ، أعنى: بواسطة فكرة الوجود الحقيقى للشخصية الحرة ، وكلمة «الحقيقى» هنا تعنى «ما هو حاضر فى الإرادة وحدها»(١) .

ويفترض العقد سلفاً أن الأطراف المتعاقدة يعرف كل منها الآخر كأشخاص ومُلاك ، إنها علاقة على مستوى الروح الموضوعى ، وهى بالتالى تشمل

(١) العقل عند هيجل هو منبع الحياة فى الكون كله ، والناس هم أدواته سواء أعرفوا أم لم يعرفوا (قارن فقرة ٣٤٤) وهو مدين بهذه الفكرة لكل من تصوره للعناية الإلهية ولدراسته لأرسطو (انظر الأخلاق النيقوماخية ١١٥٣ ب ، وفى النفس لأرسطو ٤١٥ أ) والإشارة إلى الفقرة ٤٥ ترجع إلى أن الملكية توصف هناك بأنها غاية جوهرية وأن ما هو جوهرى هو العقل (انظر الملحق للفقرة رقم ٦١) والإرادة ، فى الملكية ، تجسد حريتها فى شىء خارجى . هو كشىء يرتبط بغيره من الأشياء ، وكملكية كتموضوع لارادتى؛ فهو يوجد من أجل (أو من وجهة نظر) الإرادت الأخرى ويرتبط بها . ارتباط الإرادة بإرادة أخرى هو الارتباط الموجود ضمناً (أو بالقوة) فى حالة الملكية ، ويظهر إلى العلن الصريح فى حالة العقد فترتبط إرادتى بإرادة غيرى ، ومن هنا فإن الجوانب الذاتية والموضوعية للفكرة هما معاً : الإرادة الحرة . وهكذا تكون الفكرة قد تحققت على نحو أكثر كفاية مما كانت عليه فى حالة الملكية . وهكذا يكون التقدم من الملكية إلى العقد هو تقدم عقلى ، أو هو خطوة إلى الأمام فى سبيل التحقق الفعلى للفكرة (المترجم) .

وتفترض سلفاً منذ البداية لحظة المعرفة[1] (قارن الإضافات على الفقرات ٣٥ و ٥٧) .

القسم الثانى : العقد

[٧٢]

يُظْهِرُ العقد إلى الوجود ، الملكية التى لم يعد جانبها الخارجى ، أعنى جانب وجودها ـ لم يعد مجرد « شيء » محض لكنه يحتوى على لحظة الإرادة ، (وبالتالى على إرادة شخص آخر أيضاً) ، فالعقد هو العملية التى ينكشف فيها التناقض ويصبح متوسطاً : التناقض بين أن أكون المالك المستقل لشيء وأظل مثل هذا المالك مستبعداً إرادة الآخر ، بمقدار ما أوحد إرادتى مع إرادة الآخر وأكف عن أن أكون مالكاً[2] .

[٧٣]

إننى لا أستطيع فقط أن أتخلى عن ملكيتى كما أتخلى عن شيء خارجى (انظر فقرة ٦٥) ، بل إننى مجبر منطقياً ـ بحكم فكرتها ذاتها أيضاً على التخلى عنها من حيث هى ملكية ؛ لكى تصبح إرادتى بذلك موضوعية عندما تتحول إلى

---

(١) لاحظ أن فلسفة هيجل السياسية أو فلسفة الحق تقع كلها داخل القسم الذى يسميه باسم الروح الموضوعى الذى يمثل خروج الروح من جوانيتها لتتحقق فى العالم الخارجى على شكل مؤسسات ومنظمات موضوعية . أما الروح الذاتى الذى يدرس الذات البشرية من الداخل ينقسم إلى الأنثروبولوجيا ، والظاهريات ، وعلم النفس فإنه ينتهى بفكرة المعرفة والإرادة ، أو وحدة العقل النظرى والعقل العملى . ومعنى ذلك أن مقولة المعرفة سابقة على الروح الموضوعى كله وهو بالتالى يفترضها أثناء سيره ؛ لأن الجدل لا يفقد شيئاً من خطواته السابقة (المترجم) .

(٢) يمكن أن نقول بعبارة أخرى : إن الملكية كشكل خارجى من أشكال الوجود هى شيء ما . والشيء بوصفه ملكية يعنى أن إرادة بشرية قد نفذت إليه . وفى العقد يكون لدينا العمليةالتى تمثل وتحل التناقض ، أى أنى أنا أكون المالك المستقل الوحيد ، فبمقدار ما أكون أنا ، فى إرادة تتحد مع إرادة الآخر فى هوية واحدة ، أكف عن أن أكون مالكاً ـ راجع ترجمة فرانك ص٢٥١ ـ فالتناقض هنا جدلى وهو يعنى أنى بصفتى مالكاً مستقلاً وحيداً .. إلى آخر هذه الخصائص أعتمد على نقيضها وهى أن أكف عن أن أكون مالكاً أو أتنازل عما أملك بفعل إرادى وأشارك فيه الآخرين (المترجم) .

وجود متعين[1] بيد أن إرادتى فى مثل هذا الموقف تصبح ، فى الوقت ذاته ، إرادة شخص آخر ما دامت قد اغتربت عنى[2] وبالتالى فإن هذا الموقف الذى يتحقق فيه ما تحمله الفكرة الشاملة من إلزام ، هو وحدة إرادات مختلفة ، وبالتالى فهو وحدة تتنازل فيها الإراداتان معاً عن اختلافهما وعن طابعهما الخاص المميز . ومع ذلك فإن وحدة هاتين الإرادتين تعنى أيضاً (فى هذه المرحلة) أن كل إرادة لا تزال هى هى ، وتظل غير متحدة مع الإرادة الأخرى ، بل تحتفظ من وجهة نظرها بطابعها الخاص المميز .

[٧٤]

ومن ثم فإن هذه العلاقة التعاقدية هى الوسيلة التى تستطيع الإرادة المتحدة بواسطتها أن تدوم وتبقى وسط الاختلاف المطلق بين ملاك مستقلين . فهى تعنى أن كل مالك منهم ـ طبقاً للإرادة المشتركة بينهم ـ يمكن أن يكف عن أن يكون مالكاً ، ومع ذلك فهو مالك ويظل مالكاً . إن توسط الإرادة يعتمد من ناحية على التنازل عن ملكية فردية ، كما يعتمد من ناحية أخرى على إرادة تقبل ملكية أخرى ، أعنى : ملكية تنتمى إلى شخص آخر . ويحدث هذا التوسط حين ترتبط الإرادتان فى هوية واحدة بمعنى أن الواحدة منهما لا تصل إلى اتخاذ قرار إلا بحضور الإرادة الأخرى .

(١) فى ترجمة فرانك : « تقف ضدى كشىء موضوعى معين » ص٢٥١ (المترجم) .

(٢) لو افترضنا أن شخصاً نجا من سفينة غارقة واستطاع أن يلجأ بمفرده إلى جزيرة مهجورة ، فإنه يكون له الحق فى ملكية الأشياء والتنازل عنها . غير أن مثل هذه الأشياء لا تشكل ملكية حقيقية إلا إذا تخيلنا ـ نحن الذين نتصور مثل هذا الشخص ـ أننا نحن أنفسنا قد اشتركنا معه فى تشكيل مجتمع تصبح فيه ، هو وحده ، حق الملكية ذات معنى . فإذا قلت إننى مالك هذه الملكية الفلانية فإن ذلك يتضمن اعتراف الآخرين بحقى، ، أعنى أنهم يعترفون أن ما أصنعه ليس مجرد شىء خارجى يرتبط بأشياء خارجية أخرى ، ولكنه تجسيد لإرادتى ، فهذا « الشىء » أستطيع أن أتنازل عنه ، لكننى لا أستطيع أن أتنازل عن الملكية دون مشاركة إرادة شخص آخر ، ذلك لأن الملكية ، ومن ثم التنازل عنها ، يفترض سلفاً اعتراف الآخرين بها (المترجم) .

[٧٥]

-يرتبط الطرفان المتعاقدان ، كل منهما بالآخر ، بوصفهما شخصين مستقلين مباشرين ، ومن ثم :

(أ) ينشأ العقد من إرادة عشوائية .

(ب) الإرادة المتحدة التى يظهرها العقد هى إرادة وضعها طرفان فحسب ، وبالتالى فهى ليست سوى إرادة مشتركة ولكنها ليست إرادة كلية على نحو مطلق .

(جـ) الموضوع الذى يدور حوله العقد ليس سوى شىء خارجى جزئى ما دامت الأشياء من هذا النوع هى وحدها التى يمكن أن تخضع لأطراف ذوى إرادة عشوائية خالصة بحيث يستطيعون التخلى عنها .

(إضافة)

وعلى ذلك فمن المحال تماماً إدراج الزواج تحت تصور العقد ، وهذا الإدراج - رغم أن الكلمة الوحيدة التى تليق به هى أنه عمل مخجل - عرضه كانط فى «فلسفة القانون» (١) وما يقال عن الزواج يقال عن الدولة فمما يجانب الصواب تماماً أن يقال إن طبيعة الدولة تقام على علاقة تعاقدية ، سواء أكان العقد فى هذه الدولة المزعوة يقوم بين الكل (أعنى جميع الافراد) أو بين الكل والملك أو الحكومة .

إن الزَّجَ بهذه العلاقة التعاقدية ، والعلاقات المرتبطة بهذه الملكية الخاصة عموماً ، فى العلاقة بين الفرد والدولة قد أحدث خلطاً هائلاً فى كل من الحياة الدستورية والحياة العامة . فكما أن الحقوق والواجبات السياسية ، كان ينظر إليها فى وقت من الأوقات(٢) ، على أنها ملكية خاصة قاصرة على أفراد معينين ، على

(١) فى الفقرات من ٢٤ حتى ٢٧ - وفى الترجمة الإنجليزية ص١٠٩ - ١٣ (المترجم) .

(٢) فى عصر الإقطاع ، قارن فقرات ٢٧٧ - ٢٧٨ - وقارن كتاب « تطور الفكر السياسى » لـ چورچ سباين (المترجم) .

أنها شيء يعارض حق الملك وحق الدولة ، على أنها تخضع للتعاقد وتقوم على العقد . وعلى أنها شيء تجسده فحسب إرادة مشتركة ، وينتج من عشوائية الأطراف الذين يتحدون فى الدولة . وعلى الرغم من الاختلاف بين هاتين الوجهتين من النظر فبينهما مع ذلك خيط مشترك : وهو أنهما يحوّلان خصائص الملكية الخاصة إلى دائرة مختلفة تماماً وذات طبيعة أعلى (أنظر فيما بعد الحياة الأخلاقية والدولة)(١) .

[٧٦]

يكون التعاقد صورياً ، إذا كان رضاء الطرفين الذى تظهر به الإرادة المشتركة إلى الوجود قد تحدد بين طرفى العقد ، بحيث يكون لأحدهما اللحظة السلبية، لحظة اغتراب الشيء أو التنازل عن ملكيته ـ وللآخر اللحظة الإيجابية لحظة الاستيلاء على الشيء . مثل هذا العقد هو : الهبة . لكن يمكن أن يقال عن العقد إنه حقيقة واقعة حين تكون كل إرادة من الإرادتين المتعاقدتين هى مجموعة هذه اللحظات المتوسطة ، ومن ثم تصبح فى مثل هذا العقد ملكية مالك وتظل كذلك. هذا هو : عقد المبادلة .

[٧٧]

ما دام كل طرف يحتفظ فى العقد الحقيقى الواقعى بنفس الملكية التى دخل بها العقد والتى يتنازل عنها فى الوقت ذاته ، فإن ما يظل متحداً فى هوية واحدة طوال هذه العملية بوصفه الملكية المتضمنة فى العقد هو شيء متميز عن الأشياء الخارجية التى يغيرها مالكوها حين يتم التبادل . ما يظل هو القيمة التى تتساوى بالنسبة لها الأشياء الخاضعة للعقد بعضها مع بعض أياً ما كانت الاختلافات الخارجية الكيفية للأشياء المتبادلة . فالقيمة هى الكلى الذى تشترك فيه أطراف العقد (انظر فقرة ٦٣) .

---

(١) يقصد هيجل القسم الثالث من فلسفة الحق الذى يدرس الأخلاق الاجتماعية والدولة . قارن فيما بعد فقرات ٢٥٨ ، ٢٧٨ ، ٢٩٤ (المترجم) .

(إضافة)

إن القاعدة القانونية عن الغبن الفاحش[1] Laesio enormis التى تلغى الالتزام الناشىء عن إبرام العقد يستمر مصدرها من ثم من الفكرة الشاملة للعقد ، ولا سيما من تلك اللحظة فيه التى تقول إن الطرف المتعاقد حين يتنازل عن ملكيته يظل محتفظاً بصفة المالك . وهو على وجه الدقة مالك لكمية مساوية لما قد تنازل عنه . غير أن الغبن لا يكون فاحشاً فحسب (كما هى الحال حين يتجاوز نصف القيمة) وإنما يكون غير متناه إذا ما أبرم شخص ما عقداً ، أو وافق على تعهد رسمى Stipulatio[2] ، من ذلك النوع الذى يستدعى أحد بنوده التخلى عن ثروة لا يمكن التنازل عنها . (انظر فقرة رقم ٦٦) .

وفضلاً عن ذلك فإن التعهد الرسمى يختلف عن العقد أولاً : من حيث المضمون ؛ لأنه لا يدل إلا على جانب واحد ، أو لحظة واحدة من لحظات العقد ككل . وهو يختلف عن العقد ثانياً : من حيث الشكل الذى يتخذه العقد (وهى نقطة سوف تتضح فيما بعد)[3] ، فهو لا يحتوى - إذا تحدثنا عن مضمونه - إلا على الجانب الشكلى من العقد ، وأعنى به رغبة أحد الطرفين فى التنازل عن شىء ورغبة الطرف الثانى فى قبوله . ولهذا السبب فإن التعهد الرسمى يُعدّ – من بين ما سمى بالتعاقدات - « وحيدة الجانب » (أو التى تُبْرَمْ من طرف واحد)

(١) هذه القاعدة القانونية موجودة فى القانون الرومانى ، والمقصود بالغبن الفاحش - وهو الذى يعيب العقد - بأنه الغبن الذى يتجاوز نصف الثمن . كأن تبيع قطعة من الأرض بأقل من نصف قيمتها ، فمثل هذا « الغبن » يعد فاحشاً ويعيب العقد ومن ثم يلْغَى الالتزام الناشىء عنه - قارن الدكتور شفيق شحاتة فى كتابه « نظرية الالتزام فى القانون الرومانى » ص ١٩٩ - ٢٠٠ الناشر مكتبة سيد عبد الله وهبة ، القاهرة ١٩٦٣ (المترجم) .

(٢) يسمى أيضاً بالاشتراط الشفوى Stipulatio انظر « نظرية الغلط فى القانون الرومانى » ص٤٦ للدكتور عبد المجيد الحفناوى ، منشأة المعارف . والتعهد الرسمى أو الاشتراط الشفوى لون من ألوان العقود اللفظية التى تتلخص فى ضرورة توافق إرادة الطرفين المتعاقدين ورضائهما المتبادل شأنه فى ذلك شأن جميع العقود الأخرى (المترجم)

(٣) انظر فيما بعد فقرة رقم ٢١٧ (المترجم) .

والتفرقة بين العقود الأحادية (الملزمة لطرف واحد) والثنائية (الملزمة للطرفين معاً) - وكذلك التفرقة فى القانون الرومانى[1] ، بين ألوان أخرى من العقود - هى فى بعض الأحيان تفرقة سطحية تتم من وجهة نظر منعزلة ، وكثيراً ما تكون نظرة خارجية كتلك الأنواع المختلفة من الأشكال التعاقدية . وفى بعض الأحيان تختلط الخصائص الذاتية للعقد نفسه مع الخصائص التى لا تظهر إلا فيما بعد من حيث اتصالها بالإجراءات القضائية (أو رفع الدعوى actiones) والإجراءات التشريعية الناتجة عن القوانين الوضعية ، والتى تنتج - فى الأعم الأغلب من ظروف خارجية تماماً ، وتتعارض مع الفكرة الشاملة للحق .

[٧٨]

التفرقة بين الملكية والحيازة ، بين الجوانب الجوهرية والجوانب الخارجية للملكية (انظر فقرة رقم ٤٥) تظهر فى مجال العقد على أنها التفرقة بين إرادة مشتركة وتحققها الفعلى، أو بين التعهد وتنفيذه . فإذا ما تم هذا التعهد ، وأخذ بذاته متميزاً عن تنفيذه لكان شيئاً أمام الذهن متصوراً ، وبالتالى لكان شيئاً لا بدّ أن يُعْطَى له وجود جزئى محدد طبقاً للنمط المناسب لإعطاء الأفكار وجوداً متعيناً محدداً بجعلها رمزية . ومن ثم فإن ذلك يتم بالتعبير عن التعهد الرسمى فى شكليات مثل الإيماءات والأفعال الرمزية الأخرى ، ولا سيما الإعلان عنها بدقة عن طريق اللغة ، وهو الوسيط الأكثر جدارة للتعبير عن الأفكار الذهنية .

(إضافة)

التعهد الرسمى على هذا النحو هو صورة تعطى لمضمون العقد ، أعنى لما اتُّفِقَ عليه فيه ، وبالتالى فإن هذا المضمون الذى كان فيما سبق مجرد فكرة

---

(١) كان القانون الرومانى يعترف بأربعة ألوان رئيسية من العقود : عينى Re ، ولفظى Verpis ، وكتابى Litteris ، ورضائى Consensu وينشأ عنها أربعة ألوان من الالتزامات : التزام حقيقى Real والتزام لفظى والتزام كتابى ، والتزام رضائى ، والالتزامات الناتجة عن العقود اللفظية والكتابية أحادية أما التى تنتج عن الحقيقى أو الرضائى فهى ثنائية أو تبادلية (المترجم) .

فحسب ، يكتسب وجوداً محدداً . لكن الفكرة التى لدينا عن المضمون هى نفسها ليست سوى صورة يتخذها المضمون . تكوين فكرة عن المضمون لا يعنى أن المضمون لا يزال شيئاً ذاتياً ، رغبة أو أمنية لهذا أو ذاك ، بل على العكس : إن المضمون هو القرار النهائى للإرادة حول مثل هذه الرغبات الذاتية .

[٧٩]

فى العقد تكون الإرادة ، ومن ثم جوهر ما هو حق فى العقد ، هو ما يدخره الاشتراط ويعتز به ، وفى مقابل هذا الجوهر تكون الحيازة التى لا تزال موجودة طالما أن العقد لم يتحقق هى فى ذاتها ليست سوى شىء خارجى يعتمد فى طابعه كحيازة على الإرادة وحدها . إننى بموجب الاشتراط أكون قد تنازلت عن الملكية وسحبت منها إرادتى التعسفية الجزئية ، وتكون هى بالتالى قد أصبحت ملكاً لشخص آخر ، وإذا ما وافقت على بنود الاشتراط فإننى ملتزم فى الحال بتنفيذها.

(إضافة)

الفارق بين الوعد المحض والعقد يكمن فى أن الوعد هو قول بأننى سوف أعطى أو أفعل أو أُنْجِز شيئاً فى المستقبل ويظل الوعد فى هذه الحالة إرادة ذاتية أستطيع ـ لأنها ذاتية ـ أن أغيرها ، فى حين أن الشرط فى العقد من ناحية أخرى هو نفسه بالفعل تجسيد لقرار الإرادة ، بمعنى أننى بموجب الشرط أكون قد تخليت عن ملكيتى ، فهى الآن تكف عن أن تكون ملكى ، وأنا بالفعل أعترف بأنها ملك شخص آخر . التفرقة فى القانون الرومانى بين التعهد Pactums والتعاقد Contractus هى لون من ألوان التفرقة الزائفة(١) .

لقد أكد فشته ذات يوم أن التزامى باحترام العقد لا يبدأ إلا عندما يبدأ الطرف الآخر فى تنفيذ الجانب الذى التزم به . وحجته هى أنه حتى هذه اللحظة فأنا لا

(١) التعهد Pactum هو التعبير عن نية أحد الأطراف لإبرام العقد Contractus ؛ فصيغة التعهد هى « أنا على استعداد لأن أبيع » وعلى ذلك فإن للعقد قوة فى نظر القانون وهو ملزم . وليس كذلك التعهد (المترجم) .

أكون على يقين مما إذا كان الطرف الآخر يحمل أقواله محمل الجد . وفي هذه الحالة فإن الالتزام باحترام العقد قبل تنفيذه لن يكون سوى التزام أخلاقي فحسب وليس التزاماً عن طريق الحقوق . لكن التعبير عن صيغة الاشتراط ليست مجرد قول ذي طبيعة عامة ، ولكنه يجسد إرادة مشتركة ظهرت إلى الوجود وألغت الاستعدادات التعسفية المتغيرة للأطراف المتعاقدة . ومن ثم فإن المسألة ليست ما إذا كان الطرف الآخر قد يحمل نوايا خاصة مختلفة عندما أبرم العقد أو بعد إبرامه ، وإنما المسألة هي ما إذا كان من حقه أن تكون له هذه النوايا ، وحتى لو أن الطرف الآخر بدأ ينفذ جانبه من العقد فإنه ما تزال الفرصة مواتية أمامي لاقتراف الخطأ إذا أردت . ويبدو خطأ نظرة فشته إذا لاحظنا أنها لا بد أن تقيم الحقوق التعاقدية على اللامتناهي الزائف ، أعني : على التسلسل إلى ما لا نهاية المتضمّن في إمكانية قسمة الزمن إلى ما لا نهاية ، وكذلك قسمة الأشياء والأفعال قسمة لا متناهية .. إلخ إن تجسيد الإرادة في الإيماءات الشكلية أو في اللغة الصريحة المحددة هو بالفعل تجسيد كامل للإرادة بوصفها كائناً عاقلاً ، وليس تنفيذ التراضي المتضمن في العقد إلا نتيجة آلية فحسب لهذا التجسيد .

صحيح أن هناك في القانون الوضعي ما يسمى بالعقود « الواقعية » كشيء متميز عن العقود بالتراضي ، بمعنى أن الأولى لا تُعتبر سليمة تماماً إلا عند التنفيذ الفعلي (الشيء وتنفيذه res, traditiorei) لما اتُّفِقَ على أدائه برضا الطرفين . لكن ذلك لا علاقة له بالمضمون . فمن ناحية ، هذه العقود « الواقعية » تشمل حالات خاصة يكون فيها هذا الأداء من الطرف الآخر الذي يضعني في موقف لأنفذ فيه جانبي في الصفقة وحيث إن التزامي بأداء دوري يرتبط فقط بالشيء بعد ما يصل إلى يدي ، كما يحدث مثلاً في عقد القرض ، والرهن ، الودائع .. (ويحدث نفس الشيء أيضاً في حالة عقود أخرى) غير أن ذلك موضوع يتعلق لا بطبيعة العلاقة بين الشرط والتنفيذ لكنه يتعلق بطريقة التنفيذ فحسب. ومن ناحية أخرى ، فإن الفرصة تظل متاحة دائماً أمام الطرفين ، على هواهما ، أن يشترطا في أي عقد أن التزام طرف ما بتنفيذ جانبه لا يحتوي عليه العقد نفسه بما هو كذلك ، لكنه سوف ينشأ فقط من تنفيذ الطرف الآخر : كما يخصه في العقد .

[٨٠]

إن تصنيف العقود والدراسة الذكية لأنواعها المختلفة ينبغي ألا يُستمدًا هنا من ظروف خارجية وإنما من التميزات الكامنة في طبيعة العقد نفسه . وهذه التفرقة أو التميزات هي تلك التي تكون بين العقود الصورية والعقود الواقعية (١)، بين الملكية والحيازة ، والاستعمال ، بين القيمة ونوعية الشيء ـ وهي تؤدى إلى الأنواع الآتية من العقود(*) .

(أ) الهبة :

١ ـ هبة شيء ما ـ وتسمى الهبة بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة .

٢ ـ قرض شيء ـ أعنى هبة جزء منه أو هبة الاستعمال المحدود ، أو الاستمتاع به ، ها هنا يظل المعير مالكاً للشيء (وهذا هو : القرض Mu-tum أو العارية Commodatum بدون فائدة) ، هنا نجد الشيء المعار إما أن يكون شيئاً نوعياً خاصاً أو قد ينظر إليه مع ذلك على أنه كلي ، أو قد يكون شيئاً يعد (مثل المال) شيئاً كلياً في ذاته .

٣ ـ هبة خدمة من أي نوع ، مثل مجرد حفظ أو صيانة ملكية ما (الوديعة Depositum) هبة شيء ما بشرط خاص : ألا يصبح الطرف الآخر مالكاً له إلا في لحظة وفاة الواهب ، أعنى في الحالة التي يكف عندها أن يكون مالكاً لهذه الملكية ، بأية حال بنص الوصية . وهذا النص لا تتضمنه الفكرة الشاملة للعقد ، بل يفترضه مقدماً المجتمع المدني والتشريع الوضعي .

---

(١) واقعي Real لا بالمعنى الموجود في القانون الروماني والذي سبق ذكره ، وإنما بالمعنى الهيجلي للكلمة والذي سبق ذكره في الفقرة رقم ٧٦ (المترجم) .

(*) التصنيف الذي نقدمه هنا يتفق ككل مع تصنيف كانط (فلسفة القانون ـ فقرة رقم ٣١ ـ والترجمة الإنجليزية ص ١٢١ ما بعدهما) ولا بد أن يتوقع المرء أن الرتابة المعتادة والروتين المألوف في تصنيف العقود إلى واقعي وتراضي ، مسماه وغير مسماة .. إلخ ، لابدّ أن تكون مملة ما دام قد تم إهمالها لصالح التصنيف العقلي (المؤلف) .

(ب) المبادلة :

١ ـ التبادل بما هو كذلك :

(أ) تبادل شيء بسيط وخاص ، أعني : تبادل شيء نوعي خاص .

(ب) الشراء والبيع entio Venditio تبادل شيء نوعي خاص بشيء يتسم بسمة كلية ، شيء يعد كقيمة وحده ، ويفتقر إلى الطابع النوعي الخاص الآخر أعني : الاستعمال مقابل مبلغ من المال .

٢ ـ الإيجار والاستئجار Lacatio, condutio التخلي عن الاستعمال المؤقت للملكية في مقابل أجر ما .

(أ) إيجار شيء نوعي خاص ـ وهو الإيجار الحقيقي بمعنى الكلمة .

(ب) إيجار شيء كلي ، حتى أن المؤجر لا يكون مالكاً إلا لهذه الكلية . أو بعبارة أخرى: مالكاً للقيمة ـ وهذا هو القرض Mutum أو حتى العارية -Commo dutum (المعارة بفائدة) أما صفات الشيء الإضافية الأخرى (الذي قد يكون مثلاً شقة أو أثاثاً ، أو منزلاً ، أو شيئاً منقولاً أو غير منقول) فإنها تستلزم (كما في ١ـ ٢ فيما سبق) تقسيمات فرعية أخرى وإن كانت أقل أهمية .

٣ ـ عقد الأجور (تأجير العمل ـ أجور الخدم Locatio operae(١) التخلي عن قدرتي الإنتاجية أو خدماتي بمقدار ما يكن من الممكن التنازل عن هذه الأشياء ، على أن يكون التنازل محدوداً بزمن معين أو بأية طريقة أخرى . (انظر فقرة ٦٧) .

(إضافة)

وقبول المشورة بالتفويض شبيه بهذا . وقلّ نفس الشيء في العقود الأخرى التي يعتمد تنفيذها على الخلق ، والإيمان الجيد ، والمواهب العالية ، حيث يظهر

---

(١) تأجير العمل ـ Location Operarum ـ هو العقد الذي يسمى في الوقت الحاضر «عقد العمل» ولم يكن له في القانون الروماني الشأن الذي أصبح له في الوقت الحاضر ـ قارن الدكتور شفيق شحاتة : «نظرية الالتزامات في القانون الروماني» ص٢٦٥ (المترجم) .

اختلاف لا يمكن قياسه بين الخدمات المقدمة والقيمة النقدية (فى مثل تلك الحالات فإن الدفع بالنقد لا يسمى أجوراً بل مسألة فخرية)[1] .

(جـ) إتمام العقد عن طريق تقديم الضمان أو الكفالة :

فى العقود التى أتخلى فيها عن استعمال شيء ما ، لا أعود حائزاً على الشيء على الرغم من أننى لا أزال مالكاً له ، كما هى الحال مثلاً عندما أقوم بتأجير منزل. . وفضلاً عن ذلك ففى الهبات أو عقود التبادل ، أو الشراء ، قد أصبح مالكاً لشيء ما دون أن يكون ـ مع ذلك ـ فى حوزتى ، ونفس هذا الانفصال بين الملكية والحيازة يظهر من زاوية تحقيق أى تعهد لا يكون التعامل فيه نقداً أو مقايضة بشيء آخر . إن ما يفعله الضمان هو أننى فى حالة أظل محتفظاً بالحيازة الفعلية للقيمة من حيث أنها ما زالت ملكيتى أو صارت ملكيتى أو أعزوها إلى نفسى ، وفى حالة أخرى أوضع فى هذا الوضع من دون أن أكون فى أى حالة من هاتين الحالتين حائزاً على الشيء النوعى الخاص الذى أتخلى عنه أو الذى أمتلكه .

إن الضمان هو شيء نوعى خاص ، لكن الشيء الذى لا يكون ملكى إلا بقدر قيمة الملكية التى تخليتُ عنها لحيازة شخص آخر أو التى هى من حقى . وطابعه النوعى الخاص بوصفه شيئاً ذا قيمة زائدة قد لا تزال تنتمى إلى الشخص الذى قدم الضمان . ومن ثم فتقديم الضمان ليس هو نفسه عقداً ، بل هو شرط فحسب (انظر الفقرة رقم ٧٧) أعنى أنها اللحظة التى تضع العقد موضع التنفيذ وتتمه من حيث حيازة الملكية . ورهن العقار والكفالة هما صورتان جزئيتان من الضمان.

[٨١]

فى العلاقة العامة للأشخاص المباشرين بعضهم ببعض ، فإن إرادتهم فى حين أنها متحدة ضمناً ، وهى توضع فى العقد بوصفها إرادة مشتركة ، فإنها مع ذلك جزئية ، وبسبب أنهم أشخاص مباشرين فإنها تكون مسألة صدفة أن تطابق إرادتهم الجزئية أو لا تطابق الإرادة الضمنية ، رغم أنه عن طريق الإرادة الأولى

(١) المقصود بالأجر الفخرى أو المكافأة الشرفية Honorarium: المكافأة التى تمنح للمواطن فى مقابل خدمات يحظر العرف أو اللباقة وضع ثمن لها أو تحديد أجور عليها كإنقاذ غريق مثلاً ، أو التطوع بعمل وطنى أو نصح أو مشورة ، أو خدمة عامة .. إلخ (المترجم)

وحدها يمكن للثانية أن يكون لها وجود واقعى حقيقى . فإذا ما كانت الإرادة الجزئية على خلاف صريح مع الإرادة الكلية فإنها تزعم طريقة للنظر وللأشياء ورغبتهما عابرة وهوائية وتظهر على المسرح لتعارض مبدأ الحق : ذلك هو الخطأ.

(إضافة)

ويتم الانتقال إلى الخطأ بضرورة منطقية عليا هى أن لحظات الفكرة الشاملة وهى هنا مبدأ الحق أو الإرادة بوصفها كلية ، والحق فى وجوده الواقعى الذى هو بالضبط جزئية الإرادة - ينبغى أن توضع كلحظات مختلفة صراحة ، ويحدث ذلك عندما تتحقق الفكرة الشاملة بالفعل على نحو مجرد . لكن جزئية الإرادة هذه إذا ما أخذت بذاتها كانت هى التعسف والعرضية ، لقد تنازلت عن هذه الأشياء فى العقد فقط كتعسف فى حالة شىء معين وليس كتعسف وعرضية للإرادة نفسها

القسم الثالث : الخطأ

[٨٢]

فى العقد يكون مبدأ الحق حاضراً على أنه شىء موضوع فى حين أن كليته الداخلية تكون شيئاً مشتركاً بين التعسف والإرادة الجزئية للأطراف . هذا المظهر للحق الذى يتطابق فيه الحق وتجسده الجوهرى مع الإرادة الجزئية تطابقاً مباشراً ، أعنى : عرضياً ، يسير نحو الخطأ لكى يصبح ظاهراً[1] فى صورة تعارض بين مبدأ الحق والإرادة الجزئية بطريقة يصبح معها الحق جزئياً . لكن

---

(١) يفرق هيجل بين المظهر Shein (Show, Semblance) وبين الظاهر (Erscheinung Appearance) (انظر فى هذه التفرقة « موسوعة العلم الفلسفية » فقرة رقم ١٣١ فالظاهر هو تألق الواقع وإشراقه . أما المظهر Show فهو غير الماهوى وقد تنكر فى ثوب الماهوى ، أعنى أنه ينكر الماهية وهو يعترف بها اعترافاً ظاهرياً . وعلى الرغم من أن الجريمة هى إنكار للحق ، فإن الجريمة لا يمكن أن توجد على الإطلاق إلا فى سياق الحق وحده . ومن هنا كانت الجريمة مجرد « مظهر » وليست وجوداً حقيقياً أصيلاً ، فما تنكره هو أساسها الماهوى ، أعنى : الحق الذى يعتمد عليه وجود الجريمة ، والعقد ليس سوى « ظاهر » للحق فحسب ، والسبب هو أن الإرادة فى حالة =

حقيقة هذا الظاهر هى عدميته ، وواقعة أن الحق يسترد وجوده عن طريق نفى هذا النفى ذاته . وفى هذه العملية يصبح الحق متوسطاً بأن يعود إلى نفسه خارجاً من سلب ذاته ، وبذلك يجعل من نفسه واقعاً وسليماً ، فى حين أنه كان فى البداية ضمنياً فحسب وشيئاً مباشراً .

[٨٣]

عندما يكون الحق شيئاً جزئياً ، وبالتالى متعدد الأشكال فى مقابل كليته الضمنية وبساطته ، فإنه يكتسب شكل المظهر :

(أ) وهذا المظهر للحق حين يكون ضمنياً أو مباشراً فهو الخطأ غير المتعمد أو الإساءة المدنية .

(ب) الحق يصبح مظهراً عن طريق الفاعل نفسه ـ النصب .

(جـ) الفاعل يجعل الحق عدماً تماماً ، وتلك هى : الجريمة .

(أ) الخطأ غير المتعمد

[٨٤]

إذا ما أخذنا الحيازة (انظر فقرة رقم ٥٤) والعقد معاً فى ذاتهما وفى أنواعهما الجزئية ـ نجد أنهما فى المرتبة الأولى عبارة عن تعبيرات مختلفة ونتائج مختلفة لإرادتى الخالصة والبسيطة . لكن ما دامت الإرادة كلية فى ذاتها فإنهما من خلال اعتراف الآخرين يجدان أسانيد للادعاء . ومثل هذه الأسانيد خارجية

= التعاقد ليست هى الإرادة الكلية فى حقيقتها بوصفها توسطاً ، ذاتياً وإنما هى فقط إرادة مشتركة وقد وضعتها عشوائياً إرادة الأطراف المعنية . وما دامت هذه الإرادات عشوائية فإن تطابقها مع الحق ، التى هى مظهر له ، سيكون تطابقاً عرضياً يقوم على اختيارها التعسفى . ومن هنا ففى استطاعتها ، إن شاءت ، أن تقوم بأى اختيار عشوائى دون أدنى اعتبار للحق ، لكن الحق هو الماهية ، وهو تجسيد لحرية الإرادة الكلية ، من ثم فحين تتخذ الإرادة الحرة شكل الاختيار العشوائى المحض يتم إنكار الكلية والعقلانية ، وهما الخاصيتان الأساسيتان للإرادة ، وبذلك يهدم الاختيار نفسه لأنه ينكر أساسه وماهيته الخاصة . ومن هنا يكون الاختيار هو مجرد مظهر ، أو ادعاء وزعم ، وسوف يبرهن أنه كذلك بالفعل عن طريق العقاب الذى يلى ذلك ، وعندما يعود الحق ليؤكد نفسه من جديد (انظر فيما بعد فقرة ٩٧ وما بعدها) من تعليقات ت. م. نوك T. M. Konx ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠ (المترجم) .

الواحدة بالنسبة للأخرى ومتعددة ، وهذا يتضمن أن الأشخاص المختلفين قد يجدون هذه الأسانيد عندما تربطهم علاقة بشيء واحد بعينه . فكل شخص ينظر إلى هذا الشيء على أنه ملكه وفقاً لقوة الأساس الجزئي الذي يقيم عليه دعواه . وبهذه الطريقة قد يصطدم حق الشخص مع غيره من الناس .

[٨٥]

وهذا التصادم ينشأ عندما تتم المطالبة بالشيء على أساس فردي معين ، وذلك يشمل مجال الدعاوى المدنية(١) ، ويستلزم الاعتراف بالحق على أنه كلي (وعامل حاسم) وبالتالي فهو أساس مشترك ؛ حتى أن الشيء موضوع النزاع ينبغي أن ينتمي للطرف صاحب الحق فيه . ومن ثم فإن الادعاء لا يتعلق إلا بالزعم بأن الشيء المتنازع عليه يندرج تحت ملكية هذا الطرف أو ذاك - وهذا مجرد حكم سلبي ، حيث لا ينفي فيه في المحمول « ملكي » سوى الجزئي فحسب(٢) .

[٨٦]

اعتراف الأطراف المتنازعة بالحق يرتبط بوجهات نظرهم المتعارضة وبمصلحتهم الجزئية الخاصة . وفي معارضة هذا المظهر للحق ، بل وداخل هذا المظهر نفسه ، (انظر الفقرة السابقة) يظهر مبدأ الحق كشيء تصونه وتطالب به كل الأطراف . لكنه لا ينشأ في البداية إلا كشيء « ينبغي أن يكون » ؛ لأن الإرادة

---

(١) ولهذا يقال أحياناً إنه لون من ألوان الأضرار المدنية فحسب كالنزاع حول ملكية قطعة أرض أو منزل .. إلخ فكل طرف لا ينكر حق الآخر في الملكية بصفة عامة وإنما ينكر حقه في ملكية هذا الشيء الجزئي فقط (المترجم) .

(٢) لو أن شخصاً فسخ العقد الذي أبرمه معي فإنه في هذه الحالة لا ينكر حقي بصفة عامة، كما أنه لا ينكر ملكيتي كذلك لكنه ينكر فحسب أن لي الحق في إدراج هذه الملكية الجزئية الخاصة ضمن الأشياء التي أطلق عليها لفظ « ملكي » ، ومن ثم فإن الحكم الذي يؤكده ضدي هو « هذا ليس ملكك » (على الرغم من أنني أعترف بملكيتك لأشياء أخرى غيره) أما الضرورة في السير من هذا اللون من الأحكام السلبية إلى حكم معدول إيجاباً ثم إلى حكم معدول سلباً فإن هيجل قد شرحها في « موسوعة العلوم الفلسفية » فقرة ١٧٢ - ١٧٣ (المترجم) .

ليست بعد حاضرة هنا كإرادة قد تحررت من مباشرة المصلحة بحيث تتخذ ـ رغم جزئيتها ـ من الإرادة الكلية غاية لها . كلا ولا هى حتى هذه النقطة تتسم بسمة الواقع الفعلى المعترف به من ذلك اللون الذى لا بد أن يتخلى الأطراف فى مواجهته عن مصلحتهم الجزئية وعن وجهة نظرهم الخاصة .

(ب) النصب

[٨٧]

إن مبدأ الحق عندما نميز بينه وبين الحق بوصفه جزئياً وبوصفه موجوداً متعيناً ، يتسم بأنه شىء مطلوب كشىء جوهرى ، ومع ذلك فإنه فى مثل هذا الموقف ما يزال مطلباً . ومن هذه الوجهة من النظر ، فهو شىء ذاتى خالص، وبالتالى غير جوهرى ـ شىء مجرد مظهر هناك . وهكذا نصل إلى النصب عندما يُنَحَّى الكلى جانباً بواسطة الإرادة الجزئية ويرتد إلى شىء ظاهر فحسب فى هذا الموقف ، لا سيما فى العقد ، عندما ترتد الإرادة الكلية إلى إرادة لا تكون مشتركة إلا من وجهة النظر الخارجية وحدها .

[٨٨]

إننى فى العقد أكتسب ملكية من أجل خصائصها الجزئية ، وفى الوقت ذاته إكتسابى لها تحكمه الكلية الداخلية التى تكمن فيها ، من ناحية : بالنسبة لقيمتها، ومن ناحية أخرى : لأنها كانت ملكاً لشخص آخر . فلو أراد الآخر لاستطاع أن يضفى مظهراً زائفاً على الشىء الذى اكتسبته لدرجة أن العقد يكون حقاً وسليماً بما فيه الكفاية من حيث هو تبادل حر من الطرفين لهذا الشىء فى مباشرته وفردانيته ، ومع ذلك يظل الجانب الكلى الكامن فيه مفقوداً (ها هنا يكون لدينا حكم معدول معبر عنه إيجابياً ، أو حكم تحصيل حاصل)(*) .

[٨٩]

ها هنا نجد من جديد أن المطلب الأول ـ فى مقابل هذا القبول للشىء بوصفه هذا الشىء ومع النوايا المحضة وتعسف الإرادة ـ هو أنه لا بد من التعرف على

(*) انظر مسوعة العلوم الفلسفية فقرة ١٢١ من الطبعة الأولى ، وفقرة ١٧٣ من الطبعة الثالثة (المؤلف) .

الموضوعية الكلية كقيمة ، ولابد أن يعترف بهما بوصفهما حقاً ، وهناك مطلب مماثل هو أن الإرادة التعسفية الذاتية التى تعارض بذاتها الحق ينبغى أن تُلْغَى أو ترفع .

(جـ) الإكراه والجريمة

[٩٠]

بامتلاكى للملكية ، فإننى أضع إرادتى على شىء خارجى ، وهذا يعنى أن إرادتى - ولأنها على هذا النحو - تنعكس فى الموضوع ، فإنها قد يستحوز عليها فى هذا الموضوع ، وتقع تحت القهر . وهى ببساطة قد تخضع للعنف على نحو غير مشروط ، أو هى قد تضطر للتضحية بشىء ما أو أن تفعل فعلاً بوصفه شرطاً للاحتفاظ بهذا أو ذاك مما تستحوز عليه أو تتجسد فيه - أعنى قد تُكْرَه على أمر ما .

[٩١]

الإنسان بوصفه كائناً حياً قد يُكْرَه ، أعنى أنه يمكن إخضاع جسمه أو أى شىء آخر خارجى لقوة الآخرين ، بيد أن الإرادة الحرة لا يمكن إكراهها على الإطلاق (انظر فقرة ٥) إلا إذا فشلت فى أن تسحب نفسها من الموضوع الخارجى الذى تتشبث به أو أن تنسحب من فكرتها التى كونتها عن هذا الموضوع (انظر فقرة ٧)(١) إن الإرادة التى تسمح لنفسها بأن تكره على شىء هى وحدها التى يمكن إجبارها على أمر ما .

[٩٢]

ما دامت الإرادة لا تكون فكرة ، ولا تكون حرة بالفعل إلا من حيث تعينها فى وجود شىء معين ، وما دام الموجود الذى أوجدت فيه نفسها هو وجود الحرية ، فإنه ينتج من ذلك أن العنف أو الإكراه هو فى تصورها ذاته هدم مباشر لنفسه

---

(١) إن إرادتى لا تتجسد فى الملكية إلا إذا كانت لدى فكرة أن هذه الملكية هى تجسيد لإرادتى . هذه الفكرة « تعين » ، أو « مضمون » لإرادتى ، ومن هنا كانت الاشارة إلى الفقرة رقم ٧ حيث يقول هيجل : إن التحديد الذاتى سوف يعرف أن تحديده أو تعينه ملكه وهى فكرة تعنى أنه يستطيع أن يسحب نفسه منها إذ شاد ذلك (المترجم) .

لأنه تعبير عن إرادة تلغى الوجود المتعين للإرادة أو التعبير عنها . ومن ثم فإن العنف أو الإكراه ، إذا ما أخذ على نحو مجرد ، فهو خطأ .

[٩٣]

الإكراه هو حسب مفهومه هدم ذاتي ؛ فهو يدمر نفسه وهويتجلى فى عالم الواقع فى قولنا : إن الإكراه لا يلغيه إلا الإكراه(١) وهكذا يظهر الإكراه لا على أنه فقط الحق تحت شروط معينة بل على أنه ضروري ، أعنى على أنه فعل ثانٍ للإكراه يلغى الفعل الأول الذى سبقه .

(إضافة)

إن فسخ عقد ما عن طريق الفشل فى تحقيق شروط بنوده أو إهمال القيام بالواجبات الحقة حيال الأسرة أو الدولة ، أو بعمل فيه تحدٍ لهذه الواجبات فذلك فعل الإكراه الأول أو هو على الأقل عنف ، وهو بذلك يتضمن أننى أحرم شخصاً آخر من ملكيته أو أجعله يهرب من واجب عليه .

إكراه المدرس (لتلاميذه) أو إكراه المتوحشين أو الحيوانات المقدسة يبدو لأول وهلة فعلاً أول للإكراه وليس فعلاً ثانياً يتبع فعلاً يسبقه ، غير أن الإرادة الطبيعية المحضة هى ضمناً عنف موجه ضد الفكرة الضمنية للحرية التى لا بد أن تحمى نفسها من تلك الإرادة غير المتمدينة التى ينبغى أن تسودها أيضاً . والمؤسسة الأخلاقية إما أن تكون قد قامت بالفعل فى الأسرة أو الحكومة بحيث تكون الإرادة الطبيعية هى ممارسة للعنف ضدها ، أو ليس ثمة إلا حالة الطبيعة ، وهى الحالة التى يسودها العنف المحض والتى تؤسس الفكرة ضدها حق الأبطال(٢) .

---

(١) الفكرة الشاملة تتحقق بالفعل عندما تظهر فى العالم ، وتلك الدائرة هى دائرة التخارج ، ومن ثم فإن ما هو داخلى ـ وهو تصادم عنصرين حول شىء واحد ـ يصبح خارجياً ويتجلى فى التنازع بين أشياء مختلفة (المترجم) .

(٢) قارن فيما بعد فقرة رقم ٣٥٠ وفلسفة التاريخ عن دور الأبطال فى بناء الدولة حيث يقول « إن من مصلحة العقل المطلق أن يوجد هذا الكل الأخلاقى . وها هنا يكمن تبرير ظهور الأبطال الذين أسسوا دولاً ، وتكمن قيمة هؤلاء الأبطال مهما كانت فظاظتهم » انظر ترجمتنا العربية لـ « العقل فى التاريخ » دار التنوير بيروت ١٩٨١ . وقارن ما =

[٩٤]

الحق المجرد هو حق الإكراه ؛ لأن الخطأ الذى ينتهكه هو ممارسة للعنف موجهة ضد وجود حريتي فى شيء خارجي . إن المحافظة على هذا الوجود ضد ممارسة العنف يتخذ هونفسه ، من ثم ، صورة فعل خارجي وممارسة للعنف تلغى الذى كان فى الأصل موجهاً ضده .

(إضافة)

إن تعريف الحق المجرد ، أو الحق بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، منذ البداية بأنه حق يمكن أن يستخدم الإكراه باسمه - يعني تحديده وفقاً لنتيجة لا تظهر لأول مرة إلا بواسطة مسلك خطأ غير مباشر .

[٩٥]

الفعل الأول للإكراه بوصفه ممارسة للعنف بواسطة الفاعل الحر ، وهو ممارسة للعنف تنتهك وجود الحرية بمعناها العينى ، وتنتهك الحق بوصفه حقاً هى الجريمة - هى حكم معدول سلباً بالمعنى الكامل لهذا اللفظ (*) لا يسلب فيه الجزئى فحسب (أعنى إدراج شيء معين تحت إرادتى - انظر فقرة ٨٥) ، بل أيضاً كلية المحمول « ملكى » ولا نهائيته (أعنى أهليتى للحقوق) وهنا لا يكون السلب متفقاً مع تفكيرى (كما هى الحال فى النصب - انظر فقرة ٨٨) لكنه رغماً عنه . وتلك هى دائرة قانون الجريمة (القانون الجنائى) .

(إضافة)

الحق الذى يعد انتهاكه جريمة لم ننظر إليه إلا من حيث تلك التكوينات التى سبق دراستها فى الفقرات السابقة . ومن هنا فإن الجريمة بدورها لا يكون لها

- يقوله من أن هؤلاء الأبطال « أدوات غير واعية » لدهاء العقل . ولاحظ قول هيجل فى الملحق على هذه الفقرة أن حق الأبطال يختفى عندما تظهر الظروف السياسية المتمدينة ، وتلك نقطة يتغاضى عنها نقاد هيجل ! قارن نوكس ص٢٣١ (المترجم) .

(*) انظر كتابى علم المنطق الطبعة الأولى مجلد ٢ ص٩٩ - والترجمة الإنجليزية مجلد ٢ ص٢٧٧ - ٢٧٨ (المؤلف) .

مغزى دقيق إلا من حيث علاقتها بتلك الحقوق النوعية . لكن جوهر هذه الصور هو الكلى ، الذى يظل على ما هو عليه خلال تطوراته وتكويناته الأبعد ، وبالتالى فإن انتهاكه ، أى الجريمة ، تظل بدورها متفقة مع فكرتها الشاملة . وهكذا فإن الخاصية النوعية للجريمة (بصفة عامة) التى نلاحظها فى الفقرة القادمة هى أيضاً خاصية المضمون الجزئى ، وهى أكثر تحديداً كما هى الحال مثلاً فى الحنث فى اليمين ، والخيانة ، والتزوير ، وتزييف العملة .. إلخ

[٩٦]

إن الإرادة الموجودة فى موضوع ما هى وحدها التى يمكن أن تصاب بأذى؛ فالإرادة عندما تصبح موجودة فى شىء ما تدخل فى دائرة الامتداد الكمى والخصائص الكيفية حيث تختلف وتتنوع تبعاً لذلك . ولهذا السبب وضعت فارقاً من الناحية الموضوعية للجريمة عما إذا كانت الإرادة قد تموضعت على هذا النحو وعما إذا كان كيفها النوعى قد أصيب بأذى فى كل اتساعها ، وبالتالى فى اللاتناهى الخاص بفكرتها الشاملة (كما هى الحال فى القتل ، والرق ، والاضطهاد الدينى .. إلخ) أو أنها قد أوذيت فقط فى جزء واحد أو فى واحدة من خصائصها الكيفية ، وإن كان الأمر كذلك فأى هذه الخصائص .

(إضافة)

وجهة النظر الرواقية(١) التى تقول : إنه لا توجد سوى فضيلة واحدة ورذيلة واحدة فقط ، وقوانين دراكو Draco التى تنص على عقوبة الموت كعقوبة لأية إهانة أو إساءة(٢) ، والتشريع الصورى المحض للشرف(٣) الذى يعتبر أى إهانة جريمة ضد لا نهائية الشخصية . وجهات النظر هذه كلها تشترك فى تلك

---

(١) تذهب الرواقية إلى أن الفضائل يصحب بعضها بعضاً ، ولو أن المرء حاز واحدة من الفضائل فإنه يحوز الكل . والفضيلة الواحدة هى العيش على وفاق مع الطبيعة ، والرذيلة هى العكس (المترجم) .

(٢) دراكو Draco حاكم أثينى سن مجموعة من الشرائع القاسية حوالى ٦٢٠ ق. م كانت فيها عقوبة الإعدام هى العقوبة الرئيسية فى معظم الجرائم (المترجم) .

(٣) انظر بشأن الفروسية وسخافة فكرتها عن « الشرف » كتاب « علم الجمال » لهيجل المجلد الثانى ص٣٢٥ وما بعدها (المترجم) .

الخاصية ، وهى أنها لا تسير أبعد من الفكر المجرد للإرادة الحرة وللشخصية ، وتفشل فى أن تفهمها فى وجودها العينى المحدد الذى لا بد أن تمتلكه بوصفها فكرة .

والتفرقة بين قطع الطريق والسرقة هى تفرقة كيفية[1] ؛ ففى قطع الطريق نجد أن عنفاً شخصياً يقع علىَّ وقد أصبت بأضرار فى شخصيتى بوصفى موجوداً واعياً هنا وهناك ، وبالتالى بوصفى هذه الذات اللامتناهية .

كثير من الخصائص الكيفية للجريمة مثل خطرها على الأمن العام[2] ، يكمن أساسها فى ظروف أكثر عينية ، رغم أنها ترتبط ارتباطاً أساسياً أيضاً بأصلها غير المباشر ، أعنى : بنتائجها ، بدلاً من أن ترتبط بفكرتها الشاملة . فالجريمة ، مثلاً ، التى تؤخذ بذاتها هى أشد خطراً فى طابعها المباشر ، وهى ضرر من نوع شديد الخطورة فى مداه وفى صفته (من حيث كمه وكيفه) .

إن الصفة الذاتية والأخلاقية للجريمة ترتكز على تمييز أعلى يتضمنه سؤالنا: إلى أى حد تعد حادثة أو واقعة بسيطة وخالصة فعلاً ينتمى إلى الطابع الذاتى للفعل نفسه ؟ وهو ما سوف نتحدث عنه فيما بعد[3] .

[٩٧]

انتهاك الحق بما هو حق هو أمر يحدث ويتخذ لنفسه وجوداً إيجابياً فى العالم الخارجى ، رغم أنه من الناحية الداخلية ليس شيئاً على الإطلاق . ويتجلى انعدامه (أو تلاشيه) فى كونه ظهوراً ، وأيضاً فى العالم الخارجى ، فى القضاء على الانتهاك . وهذا هو الحق عندما يوجد بالفعل : ضرورة أن يتوسط الحق نفسه بنفسه عن طريق إلغاء ما ينتهكه .

---

(١) قطع الطريق هو « اللصوصية مع العنف » ، والسرقة هى اللصوصية بغير عنف ، أما كمية المسروق فليس لها أهمية (المترجم) .

(٢) انظر فقرة رقم ٢١٨ فيما بعد (المترجم) .

(٣) انظر فيما بعد فقرة رقم ١١٣ وما بعدها (المترجم) .

[٩٨]

من حيث إن انتهاك الحق ليس إلا ضرراً لحيازة ما أو لشيء يوجد وجوداً خارجياً ، فهو ضرر Malum أو خسارة لنوع معين من الملكية أو لشيء ثمين. وإلغاء الانتهاك بوصفه يؤدى إلى أضرار هو المطلب الذى تنشده الدعوى المدنية أعنى : التعويض عن الخطأ الذى حدث ، فى الأحوال التى يمكن أن يوجد فيها مثل هذا التعويض .

(إضافة)

فيما يتعلق بمثل هذا المطلب أو التعويض فإن الطابع الكلى للخسارة (أعنى قيمتها) يجب أن تأخذ مكانها هنا من جديد من حيث طابعها الكيفى النوعى الخاص فى الحالات التى تحدث فيها الخسارة ويقع فيها دمار لا يمكن تعويضه على الإطلاق .

[٩٩]

لكن الضرر الذى لحق بالإرادة الضمنية (وهذا يعنى الإرادة الضمنية للجانب الذى وقع عليه الضرر وكذلك الجانب الذى أوقع الضرر على حد سواء) ليس له فى هذه الإرادة الضمنية سوى وجود إيجابى ضئيل من حيث إنه لا يوجد إلا فيما تنتجه . اما فى ذاتها فإن هذه الإرادة الضمنية (أعنى الحق أو القانون ضمناً) هى بالأحرى ما ليس له وجود خارجى والتى لهذا السبب لا يمكن أن تُصاب بضرر، وبالتالى فإن الضرر من وجهة نظر الإرادة الجزئية للجانب المتضرر وكذلك بالنسبة للآخر ليس إلا أمراً سلبياً فحسب . والوجود الإيجابى الوحيد الذى يمتلك الضرر هو وجود الإرادة الجزئية للمجرم[١] ومن ثم فإن الإضرار بهذه

(١) الجريمة توجد ، كواقعة أو حادثة وهى إلى هذا الحد إيجابية (انظر فقرة ٩٧) لكنها كحادثة لا تختلف عند اى مجرم عن حوادث تقع كالمصادفات . وهى كجريمة لا توجد إلا بالنسبة لأولئك الذين يفهمونها من الداخل ، اعنى : كفعل عرضى ، وإذا نظر إليها هذه النظرة كان ينقصها إيجابية الحادثة المحض (انظر فقرة ٩٩) وهى تكون إيجابية اصيلة، كجريمة وليس مصادفة بحضور إرادة المجرم فيها ، وهى بهذا المعنى لا تكون إيجابية إلا لأنها تنفيذ غرضه الواعى . اما بالنسبة للشخص المتضرر ، أو=

الإرادة (أو معاقبتها) - بوصفها إرادة موجودة وجوداً متعيناً - هو إلغاء للجريمة ، وبدون ذلك سوف تظل تعتبر مشروعة ، وهكذا نستعيد الحق .

(إضافة)

كانت نظرية العقاب من الموضوعات التى لاقت فى الدراسات الحديثة لعلم القانون الوضعى أسوأ مصير ؛ لأن استخدام « الفهم » فى نظرية كهذه لا يكفى ، فماهية الموضوع هنا تعتمد على الفكرة الشاملة .

ولو أننا عالجنا الجريمة وإلغاءها (الذى سيكتسب فيما بعد(١) الطابع النوعى الخاص للعقاب) على أنهما ليسا سوى شرين فحسب ، فإنه لابدّ بالطبع أن يبدو من غير المعقول تماماً أن نريد شراً فقط ؛ لأن « هناك بالفعل شراً موجوداً »(*)، وهذا هو الوجه السطحى للعقاب الذى يضفى عليه صفة الشر . وهو ما تعبر عنه النظريات المختلفة للعقاب . والافتراض السابق الأساسى لهذه النظريات التى تنظر إليه على أنه : وقائى ، رادع ، تهديد ، إصلاح .. إلخ وما تفترض هذه النظريات إليه على أنه ينتج عن العقاب يوصف بسطحية مماثلة بأنه خير . لكن المشكلة ليست فقط مشكلة هذا الشر أو ذاك ، أو هذا الخير أو ذاك . لكن النقطة المهمة فى الموضوع هو الخطأ وتصحيحه . لو أنك أخذت بهذا الموقف السطحى للعقاب ، فإنك تهمل الدراسة الموضوعية لتصحيح الحق التى هى موقف أولى وأساسى فى دراسة الجريمة . والنتيجة الطبيعية هى أن تأخذ بالموقف الأخلاقى على أنه موقف جوهرى ، أعنى أنك تأخذ بالجانب الذاتى للجريمة ويتداخل معها مجموعة من الأفكار السيكولوجية التافهة المتعلقة بالمثيرات ، والدوافع القوية للغاية أمام العقل

- للآخرين المشاهدين فهى سلبية ، إنها هجوم إرادى على الحقوق ، إنكار لها ، ومن ثم فهى الغاء وإبطال هدم ذاتى . من تعليقات نوكس ص٣٣١ (المترجم) .

(١) انظر فقرة ٢٢٠ فيما بعد ، والإشارات إلى كتاب كلاين Klein « بحث فى الحق العقابى» فقرة ٩ (المترجم) .

(*) إ. ف. كلاين E. F. Klein « الموجز فى الحق العقابى » هال عام ١٧٩٦ ، فقرة رقم ٩ وما بعدها (المؤلف) .

والعوامل السيكولوجية التى تكره وتؤثر فى أفكارنا (كما لو لم تكن الحرية قادرة بالمثل على أن تبعد فكرة ما وتجعلها شيئاً عارضاً) إن الاعتبارات المختلفة التى تتعلق بالعقاب بوصفه ظاهرة وآثاره على الوعى الجزئى ، وبآثاره (الرادعة ، الإصلاحية .. إلخ) على الخيال ـ هى موضوع جوهرى جديد بأن يدرس فى مكانه المناسب ، لا سيما من حيث علاقته بأنواع العقوبة . لكن هذه الاعتبارات كلها تفترض مقدماً ـ كأساس لها ـ واقعة أن العقاب عادل من الناحية الداخلية والواقعية معاً . والأشياء المهمة فى مناقشة هذا الموضوع هى أولاً أن الجريمة لا بدّ من إلغائها ، لا لأنها ينتج عنها شر ، وإنما لأنها انتهاك للحق بوصفه حقاً ، وثانياً: التساؤل عما هو الوجود الإيجابى الذى تنطوى عليه الجريمة والذى يجب إلغاؤه : إنه هو هذا الوجود الذى هو الشر الحقيقى والذى يجب إزالته . والنقطة الجوهرية هى مشكلة : أين يكمن هذا الوجود ؟ فطالما أن الأفكار الشاملة هنا لم تفهم فهماً واضحاً ، فإن الغموض واللبس لا بد أن يخيما باستمرار على نظرية العقاب .

[١٠٠]

ليس الضرر (الجزاء) الذى يقع على المجرم عادلاً فى ذاته فحسب ، فمن حيث هو عادل فهو كذلك وجود لإرادة المجرم فى ذاتها ، أى تجسيد لحريته ولحقه . وهو على العكس كذلك حق يقيمه المجرم نفسه ، أعنى أنه يجسد إرادته ، فى فعله ، تجسيداً موضوعياً . والسبب فى ذلك هو أن فعله هو فعل كائن عاقل، وهذا يتضمن أنه شيء كلى وأن المجرم بارتكابه الجرم يكون قد سن قانوناً يتعرف عليه بوضوح فى فعله ، وبالتالى لا بدّ أن يخضع له كما لو كان يخضع لحقه .

(إضافة)

إننا نعرف أن بيكاريا Beccaria أنكر حق الدولة فى تطبيق عقوبة الإعدام محتجاً بأننا لا يمكن أن نزعم أن العقد الاجتماعى يتضمن موافقة الأفراد على إعدامهم ، بل إننا ينبغى علينا بالأحرى أن نفترض العكس ، غير أن الدولة بصفة عامة ليست تعاقداً بين الأفراد (قارن فقرة ٧٥) وماهيتها الجوهرية ليست

قاصرة على حماية الأفراد وضمان ممتلكاتهم ، بل هى بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا ، ولهذا فهى تقتضى فى بعض الأحيان استرداد هذه الحياة ، وتطالب الأفراد ، كأفراد ، بالتضحية بها . وفضلاً عن ذلك فإن ما يتضمنه فعل المجرم ليس فقط تصور الجريمة ؛ فالجانب العقلى حاضر فى الجريمة بما هى كذلك، سواء أراد الفرد أم لا ، الجانب الذى ينبغى على الدولة أن تدافع عنه ، لكن أيضاً العقلانية المجردة لإرادة الفرد . وما دام الأمر كذلك فإن العقوبة ينظر إليها على أنها تتضمن حق المجرم ، ومن ثم فهو عندما يعاقب فإنه يُكَرَّمْ كموجود عاقل ، وهو لا يستحق هذا الشرف ما لم يكن تصور عقابه ومقداره مستمدين من فعله الخاص . وكذلك لا ينال أيضاً هذا الشرف حينما ينظر إليه على أنه حيوان مؤذٍ ضار يجب علينا أن نجعله مسالماً لا يؤذى ، أو أن نسعى إلى ردعه أو إصلاحه .

وفضلاً عن ذلك ، وبغض النظر عن هذه الاعتبارات ، فإن الصورة التى يوجد عليها تصحيح الخطأ فى الدولة ، وأعنى بها العقوبة ، ليست هى صورتها الوحيدة، كلا وليست الدولة هى الشرط السابق لمبدأ تصحيح الخطأ .

[١٠١]

إلغاء الجريمة هو جزاء من حيث إنه :

(أ) جزاء من ناحية التصور ؛ فهو « إضرار بالإضرار » .

(ب) وما دامت الجريمة كشىء موجود هى شىء متعين فى مجاله من الناحية الكيفية والكمية معاً فإن سلبها كموجود هو بالمثل شىء متعين . وهذا التوحيد يعتمد على الفكرة الشاملة ، لكنه ليس مساواة بين الطابع الفرعى الخاص للجريمة وطابع سلبها ، بل على العكس : الضرران متساويان فقط من زاوية طابعهما الضمنى ، أعنى : من زاوية قيمتهما.

(إضافة)

يشترط العلم التجريبى أن يستمد تعريف فئة تصور ما (هو العقاب فى هذه الحالة) من الأفكار الحاضرة على نحو كلى أمام التجربة السيكولوجية الواعية . ولابدّ أن يبرهن هذا المنهج على أن الشعور الكلى للأمم والأفراد عن الجريمة كان ، وهو باستمرار ، أنها تستحق العقاب ؛ فكما فعل المجرم يفعل به . (ولسنا نفهم كيف تقبل هذه العلوم التى تجد مصدر تصوراتها فى الأفكار

التى تشارك على نحو كلى ، أن تسلم فى مناسبات أخرى بقضايا متناقضة مثل « وقائع الشعور » وتصفها كذلك بأنها « كلية ») .

لكن دخلت فى فكرة الجزاء نقطة بالغة الصعوبة بواسطة مقولة المساواة ، رغم أنه لايزال صحيحاً القول بأن عدالة أنماط خاصة أو مقادير معينة من العقاب هى موضوع آخر لاحق لجوهر العقاب نفسه . وحتى لو كان من الواجب من أجل تحديد المشكلة الأخيرة للعقوبات النوعية أن نبحث عن مبادىء أخرى غير تلك المبادىء التى تحدد الطابع الكلى للعقاب ، فإن هذه الأخيرة ستبقى على نحو ما هى عليه . وفضلاً عن ذلك فإن المهم هو أن الفكرة الشاملة ، لابد بصفة عامة ، أن تتضمن المبدأ الأساسى لتحديد الجزئى كذلك . غير أن الطابع المتعين الذى تضفيه الفكرة الشاملة على العقاب هو بالضبط تلك الرابطة الضرورية بين الجريمة والعقاب التى سبق ذكرها . إن الجريمة بوصفها فى ذاتها عدماً ، تحتوى فى ذاتها على سلبها ، وهذا السلب يتجلى بوصفه العقاب . وهذه هى الهوية الداخلية التى يظهر انعكاسها فى العالم الخارجى بوصفه « مساواة » أمام الفهم ، إذن فإن الخصائص الكمية والكيفية للجريمة وإلغائها يقع داخل دائرة التخارج . وعلى أية حال فليس ثمة تحديد مطلق ممكن فى هذه الدائرة (قارن فقرة رقم ٤١) ، فالتحديد المطلق يظل فى مجال المتناهى مجرد مطلب فحسب ، وهو مطلب يلبيه الفهم بأن يزيد باستمرار من تحديده ، وهو أمر بالغ الأهمية ، لكنه يستمر إلى ما لا نهاية ، ولا يسمح إلا بإشباع تقريبى دائم .

لو أننا تغاضينا عن هذه الطبيعة للمتناهى ، وبالإضافة إلى ذالك رفضنا أن نذهب إلى ما وراء المساواة المجردة والنوعية ، فإننا سوف نواجه صعوبة لا يمكن التغلب عليها فى تحديد العقوبات (لا سيما إذا ما أضاف علم النفس إلى ذلك قوة الدوافع الحسية . وبالتالى ، فإن علينا أن نختار ما نشاء : إما القوة الأعظم للإرادة الشريرة ، أو الضعف الأعظم ، أو الحرية المحدودة للإرادة بما هى كذلك) وفضلاً عن ذلك فإنه لمن السهولة بمكان من هذه الوجهة من النظر أن نعرض الطابع الجزائى للعقاب على أنه خلف محال (معاقبة السرقة بالسرقة ، وقطع الطريق بقطع الطريق ، والعين بالعين والسن بالسن - فى استطاعتك أن تستمر لتفترض أن المجرم ليس له سوى عين واحدة أو بغير أسنان) ولكن الفكرة الشاملة لا

علاقة لها بهذا الخلف المحال ، فالمسؤل والذى يستحق اللوم : هو وحده هذه المساواة النوعية . أمّا القيمة بوصفها المساواة الداخلية للأشياء ، والتى هى فى وجودها الخارجى مختلفة اختلافاً نوعياً بعضها عن البعض الآخر ، فهى مقولة ظهرت بالفعل فى حديثنا عن العقود (انظر فقرة ٧٧) وأيضاً فى حديثنا عن الأضرار المتعلقة بالدعاوى المدنية (انظر الإضافة على الفقرة ٩٨) [١] وبواسطتها ترتفع فكرتنا عن الشئ لتعلو فوق طابعه المباشر وتصل إلى كليته . ففى الجريمة: بوصفها ذلك العمل الذى يتسم فى أعماقه بالجانب اللامتناهى للفعل، يتلاشى تماماً الطابع النوعى الخاص الخارجى ، ويكون ذلك أكثر وضوحاً[٢] وتظل المساواة هى القاعدة الأساسية لهذا الشيء الجوهرى ، لما يستحقه المجرد ، رغم أنها لا تكون القاعدة للصورة الخارجية النوعية التى يمكن أن يتخذها الجزاء . فمن زاوية هذه الصورة الخارجية وحدها يكون هناك لا مساواة واضحة بين السرقة وقطع الطريق من ناحية ، والغرامة والسجن من ناحية أخرى . من زاوية قيمتها ، أعنى : من زاوية خاصيتها الكلية بوصفها أضراراً ، فإنه يمكن المقارنة بينها ، وعلى ذلك ، فكما سبق أن ذكرنا أنها مهمة الفهم أن يبحث عن شيء مساوٍ تقريباً لقيمتها بهذا المعنى . لو كانت العلاقة المتداخلة المضنية بين الجريمة وسلبها ، وإذا كانت أيضاً فكرة القيمة وإمكان مقارنة الجريمة والعقاب من زاوية قيمتها لم تفهم فإنه عندئذ قد يكون ممكناً ألا نرى فى العقاب المناسب إلا رابطة « عرضية أو تعسفية »(*) بين شر وفعل خارج عن القانون .

---

(١) جميع الطلبات تشير إلى الفقرة ٩٥ والصحيح ما أثبتناه . راجع تعليقات نوكس ص٣٢٢.

(٢) الجريمة فعل جزئى ذو طابع جزئى فهى مثلاً سرقة ، وسرقة لعشرة جنيهات . لكنها تحمل كذلك طابعاً لا متناهياً من حيث أنها سلب للحق بواسطة إرادة حرة (قارن فقرة ٢٢ فيما سبق) ومن ثم فهى تستحق العقاب أعنى أن تسلب من جديد . فالجريمة العقاب متشابهان ومتساويان وهما سلبان متعارضان . ولا يكون لخصائصهما الجزئية إذا ما قورنت بهذه الحقيقة فى أية مناسبة معينة أدنى قيمة أو أهمية (المترجم) .

(*) كلاين فى كتابه السالف الذكر فقرة رقم ٩ (المؤلف) .

[١٠٢]

إلغاء الجريمة هو ـ فى هذه الدائرة التى يكون فيها الحق مباشراً ـ أساساً انتقام ، والانتقام عادل فى مضمونه إذا كان جزاءً . لكنه من حيث صورته فهو فعل للإرادة الذاتية التى تستطيع أن تضع لا تناهيها فى كل فعل للاعتداء ، ويكون مبررها ، من ثم ، فى جميع الحالات عرضياً ، فى حين أنها لا تظهر للطرف الآخر أيضاً إلا بوصفها جزئية فحسب . ومن هنا يصبح الانتقام اعتداء جديداً ؛ لأنه فعل إيجابى للإرادة الجزئية ، وهكذا يحمل طابعاً متناقضاً ويقع فى تسلسل لا متناه وينتقل من جيل إلى جيل آخر ، وهكذا إلى ما لا نهاية .

فى المجالات التى تتابع فيها الجرائم وعقابها كجرائم خاصة Crimina Privata لا كجرائم عامة Crimina Publica (كما هى الحال مثلاً فى القانون الرومانى : السرقة ، وقطع الطريق ، وكجرائم معينة أيضاً ، فى القانون الإنجليزى حتى يومنا الراهن .. إلخ)[١] فإن العقاب هو من حيث المبدأ انتقام إلى حد ما . هناك فارق بين الانتقام الخاص وانتقام الأبطال ، والفرسان الجوّالين .. إلخ التى هى جزء من تأسيس الدول[٢] .

[١٠٣]

إن مطلب حل هذا التناقض ـ الحاضر هنا بالطريقة التى يلغى بها الخطأ ـ مثل التناقضات فى حالات الأنواع الأخرى من الخطأ (انظر فقرات ٨٦ ، ٨٩) هو مطلب تحرير العدالة من المصلحة الذاتية ، ومن الصورة الذاتية ، ومن عرضية

---

(١) هناك « جرائم معينة » فى القانون الإنجليزى تترك للطرف المتضرر متابعتها ، أما فى القانون الرومانى المتأخر فقد عوملت سلسلة من الإجراءات ضد السرقة كفعل للاضرار وليس كفعل للمجرم (المترجم).

(٢) الفارس الجوّال أو الطوّاف : نبيل من الطبقة الثانية كان يجهز مطيته وعدته ليتجول فى الأرض بحثاً عن المغامرات التى يتمكن فيها من إظهار مهارته وحنكته الحربية وشجاعته الفردية وسخائه .. إلخ وقد انتشر هذا اللون من الفرسية فى أوروبا طوال العصور الوسطى ، ولكنه انقرض حين قلت أهمية فرق الخيالة ، عموماً ، وظهرت القنوات النظامية (المترجم) .

القوة أعني : هو مطلب ألا تكون العدالة انتقاماً ، بل عقاباً . وهذا المطلب يتضمن أساساً إرادة ـ رغم أنها جزئية وذاتية فإنها تريد مع ذلك الكلي بما هو كذلك . وذلك هو الفكرة الشاملة للأخلاقية Moralitat التي ليست تمنياً فقط أو شيئاً مطلوباً فحسب ، بل شيء ينبثق في مجرى هذه الحركة ذاتها(١) .

الانتقال من الحق إلى الأخلاق الذاتية

[١٠٤]

أعني أن الجريمة والعدالة في صورة الانتقام تكشف عن :

(أ) الشكل الذي يتخذه تطور الإرادة عندما تنتقل إلى التفرقة بين الإرادة الكلية الضمنية والإرادة الفردية التي تتعارض صراحة مع الكلي .

(ب) واقعة أن الإرادة الكلية عائدة إلى ذاتها خلال إلغاء هذا التعارض قد أصبحت هي نفسها الآن فعلية وصريحة ، وعلى هذا النحو يتأكد الحق في مواجهة الإرادة المفردة الصريحة المستقلة والمعروفة كواقعة فعلية بسبب ضرورتها . وهذا التكوين الخارجي الذي تتخذه الإرادة هنا هو في الوقت نفسه خطوة إلى الأمام في التحديد الداخلي للإرادة بواسطة الفكرة الشاملة ؛ فالتحقق الفعلي لمضمون الإرادة طبقاً لفكرتها الشاملة هو العملية التي تلغي بواسطتها مرحلتها الضمنية وصورة المباشرة التي بدأت بها والتي هي الشكل الذي تفترضه في دائرة الحق المجرد (انظر فقرة ٢١) وهذا يعني أنها تضع نفسها في البداية في تعارض بين الإرادة الكلية الإرادة المفردة المستقلة العلنية ، وبعدئذ من خلال إلغاء هذا التعارض (من خلال نفي النفي) تحدد نفسها في وجودها كإرادة حتى تكون إرادة حرة لا في ذاتها بل لذاتها أيضاً ، أعني أنها تحدد نفسها كسلبية ترتبط بنفسها . فالشخصية ـ والإرادة في دائرة الحق المجرد ليست

---

(١) يقصد الحركة الجدلية للفكر التي تسير من الملكية إلى العقد حتى تصل إلى الخطأ (المترجم) .

سوى شخصية فحسب ولا شيء أكثر من ذلك - تصبح الآن موضوعها . والذاتية اللامتناهية للحرية ، تلك الذاتية التى تصبح علنية بهذه الطريقة ، هى مبدأ النظرة الأخلاقية(١) .

إذا ما نظرنا خلفنا بدقة أكثر إلى اللحظات التى تطورت من خلالها الفكرة

---

(١) الإرادة فى حقيقتها هى التحديد الذاتى ، أو الفردية العينية التى هى مركب الجزئى والكلى (انظر فقرة ٧) فى مرحلة المباشرة أو الوجود الضمنى الذى يبدأ به الحق المجرد تكون الإرادة كلية وفرديتها مجردة ، ويقع العامل الجزئى خارج الإرادة تماماً بوصفه رغبة لا عقلية محض . (انظر فقرة ٣٤) والعملية التى درسناها حتى هذه النقطة الحالية هى العملية التى تجاوز مباشرة البداية ، وتصبح كليتها متوسطة من خلال الجزئى الذى أصبح علنياً فى العملية بوصفه لحظة داخل الإرادة ذاتها .

(أ) فى الملكية : الإرادة تجسد كليتها فى الأشياء التى نسميها « ملكى » فها هنا لا يوجد توسط بل فقط استيلاء مباشر مع موضعات مباشرة .

(ب) فى العقد ، كلية الإرادة موضوعية وتصبح صريحة بوصفها علاقة إرادة بإرادة . ها هنا يوجد على مظهر التوسط لكن لا يوجد أكثر من ذلك ، لأن أطراف التعاقد ليسوا سوى « مُلاك ملكية » أشخاص مباشرين وبالتالى مجرد وحدات . ويرجع مضمون العقد لتعسفهم ؛ فليس المضمون الذى ينتج بواسطة التمايز الذاتى للإرادة الكلية .

(جـ) يظهر العقد إلى الوجود بوصفه نتيجة لاختيارات تعسفية ؛ فهناك - من ثم - لحظة عرضية متضمنة فيه خاصة بالتفضيل الجزئى . وتلك هى اللحظة التى تظهر صراحة فى اقتراف الخطأ ؛ فإرادة الإنسان الذى يرتكب الخطأ إنما تكون على خلاف مع ذاتها . فالحق - كتجسيد للحرية - هو جوهرها ، وفى ارتكابها للخطأ إنكار لجوهرها الخاص . وبهذه الطريقة فإن اللحظة الجزئية للإرادة ذاتها تصبح علنية صريحة ؛ فهى لم تعد تقع خارج الارادة فى صورة رغبة محض .. إلخ لكنها حاضرة فى الإرادة ذاتها كفعل للخطأ مراد . تصبح الإرادة واعية بذاتها بوصفها جزئية ، وبفضل هذا الوعى تصبح قادرة على معارضة ذاتها ، وحتى أن تتناقض مع الكلى المتجسد فى الحقوق .

ويتجلى هذا التناقض فى العالم (أعنى فى دائرة العلاقات الخارجية) كتناقض بين الخطأ والانتقام ، تناقض يؤدى إلى سلسلة لا متناهية من الأفعال الذاتية المتناهية وبالتالى إلى اللاعقلانية التى لا تؤدى بنا إلى الاقتراب من اللامتناهى الحق الذى =

الشاملة للحرية من الطابع المتعين للإرادة بوصفه مجرداً فى الأصل إلى طابعها

- نعد هذه الأفعال المتناهية محاولات للوصول إليه . ومن هنا فإن الإرادة بوصفها فكرة شاملة ، وبالتالى بوصفها عقلية ، تتطلب التغلب على هذه التناقضات : تناقض الحق بواسطة إرادة المجرم ، والتناقض بين الخطأ والانتقام فى العالم فى آن معاً .

والطريقة الوحيدة للتغلب على هذه التناقضات هو الاعتراف بأن هناك شيئاً حقاً فى سلب الحق على نحو كلى (قارن فى التصدير القول بأن أفلاطون قد ذهب إلى الأخذ بمبدأ جديد على أنه فاسد فحسب ، فى حين كان ينبغى عليه أن يتخذ مقاييس ضد هذا المبدأ بأن يكتشفها فى المبدأ ذاته) . الحق الكلى مجرد أحادى الجانب إذن . ويقع الخطأ بسبب أحادية الجانب هذه فالخطأ هو اللحظة الجزئية فى الإرادة التى تتطلب إشباعاً . النقطة التى يشير إليها هيجل هى أنه من الجوهرى أن يتلقى هذا الإشباع رغم أنه يجب أن يلقاه فى تعاون مع الكلى وليس فى تحد له . والتناقض الموجود فى العالم بين الخطأ والانتقام لن يحل إلا عندما تكون ذات جزئية ، كالقاضى ، هى الناطقة بلسان القانون الكلى . وإلا فإن المجرم سوف يأخذ حكم القاضى على أنه شيء شخصى ، وبالتالى على أنه ضرر جديد ، وكذلك أيضاً تناقض الحق بواسطة المجرم لا يمكن أن يلغيه مجرد العودة إلى الكلية العارية .

الحل الوحيد هو أن نعترف بمطالب الجزئى بواسطة السماح بأن يكون الحق الكلى متوسطاً عن طريق الاقتناعات الجزئية للذات . ونحن بذلك نجاوز تحدى المجرم بأن نستبدل بالتصور المجرد للشخصية التصور الأكثر عينية لذاتية . إن الذات هى الإرادة الكلية متجسدة ، لا فى حقوق كلية ، وإنما فى إرادة جزئية ! ومن هنا فمن وجهة نظر الذات يكون القانون الذى يخرقه المجرم هو قانونه الخاص ، أعنى أن جريته ليست تناقضاً مع حق يقع خارجه لكنها تناقض ذاتى ، تحدى للحق المتجسد فيه . وبمجرد ما يتحقق الفاعل العاقل من ذلك يرتفع فوق التناقض عن طريق المحافظة على القانون ، القانون الذى هو قانون اعتقاده الخاص ، أعنى أنه يجاوز دائرة الحق تماماً ليصبح فاعلاً أخلاقياً .

أما الخطأ فهو فعل للإرادة الجزئية عندما تتعارض مع الكلى . إنه عن طريق تفكيرى فى فعلى الخاطىء فإننى أصبح على وعى بطبيعتى فاعلاً أخلاقياً ، بحيث أكتشف أننى =

بوصفها مرتبطة بذاتها ، أو ـ بالتالى ـ فى النقطة الحالية إلى تمايزها الذاتى بوصفها ذاتية وفى الملكية نجد أن هذا الطابع المتعين هو طابع مجرد ، إنه «ملكى» ، ومن ثم يوجد فى شىء خارجى . وما هو « ملكى» فى العقد قد توسطته إرادة الأطراف فلا يعنى إلا شيئاً مشتركاً . وأخيراً فإرادة دائرة الحق ـ فى الخطأ ـ لها طابع مجرد ذو وجود ضمنى أو مباشرة موضعة كعرضية خلال فعل الإرادة المفردة ، التى هى فى ذاتها إرادة عارضة . وفى النظرة الأخلاقية نجد التحديد المجرد للإرادة فى دائرة الحق ثم تجاوزه حتى أن هذه العرضية نفسها ـ بوصفها منعكسة على نفسها ومتحدة مع ذاتها ـ هى العرضية اللامتناهية الداخلية للإرادة، أعنى : ذاتيتها .

***

= عندما أتحدى القانون الكلى فإننى اتحدى قانونى الخاص . اكتشاف ذلك يعنى اكتشاف أن الإرادة الكلية تتجسد فى إرادتى ـ فإرادتى تريد الكلى . فقد حددت نفسى على أننى سلبية ترتبط بنفسها ؛ لأن التعارض الآن فى نظرى هو تعارض بين الكلى والعناصر الجزئية بداخلى . إن الإرادة الجزئية أو التعسفية هى الإرادة بوصفها عرضية (انظر فقرة ١٥) إننى بتفكيرى فى جريمتى كفعل لإرادة جزئية اكتشفت فاعليتى الخلقية وهذه هى العرضية « المنعكسة فى ذاتها » . الإرادة الكلية هى إرادة متحدة مع إرادتى الخاصة وهذه ، الذاتية التى هى ملكى والتى اكتشفتها « لا متناهية » متحدة مع نفسها تماماً على ما كانت عليه الأنا فى فقرة رقم٥ لنفس الأسباب . (قارن أيضاً فقرة ٣٤) الفارق هنا هو أن هذه هى الخصائص التى أعرف أننى املكها . فالذات هى شخص واعٍ بشخصيته الجزئية، أعنى : عرضيته المنعكسة على ذاتها ، هى اكتشاف لا فقط جزئية المرء الخاصة بل أيضاً اكتشاف للقوانين الكلية التى ينبغى على المرء أن يطيعها ، ومع هذا الاكتشاف ننتقل إلى دائرة الأخلاق . دائرة حيث يكون الكلى والجزئى معاً حاضرين رغم أن هناك فارقاً واضحاً بينهما (انظر الملحق على الفقرة ٢٥ تعليقاتنا على الفقرة ١٠٨) . من تعليقات نوكس ص٣٣٢ ـ ٣٣٤ (المترجم) .

الجزء الثانى

الأخلاق الذاتية Moralitat

[١٠٥]

وجهة نظر الأخلاق الذاتية هى وجهة نظر الإرادة التى هى لا متناهية ، ليس فقط فى ذاتها بل أيضاً من أجل ذاتها (انظر فقرة ١٠٤) ، فى مقابل الوجود الضمنى للإرادة ، ومباشرتها والخصائص المتعينة المتطورة داخلها فى هذا المستوى . وهذا الانعكاس للإرادة على نفسها ووعيها الصريح بهويتها ينقلنا من الشخص إلى الذات .

[١٠٦]

إن الفكرة الشاملة حتى الآن تتعين على أنها الذاتية ، وما دامت الذاتية تتميز عن الفكرة الشاملة بما هى كذلك ، أعنى : تتميز عن المبدأ الضمنى للإرادة ، وما دامت فضلاً عن ذلك هى فى الوقت نفسه إرادة الذات بوصفها فرداً مفرداً يعى ذاته (أعنى أنه لا يزال يحتفظ بالمباشرة داخله) فإنها تشكل الوجود المتعين للفكرة الشاملة . وبهذه الطريقة يتحدد أساس أعلى للحرية ؛ فالجانب الوجودى للفكرة ، أو لحظة واقعيتها ، هى الآن ذاتية الإرادة . إن الحرية أو المبدأ الضمنى

للإرادة يمكن أن يصبح واقعياً بالفعل فى الإرادة بوصفها ذاتية فحسب(١) .

(إضافة)

وعلى ذلك فإن الدائرة الثانية (وهى الأخلاق الذاتية) ، تصور الجانب الواقعى للفكرة الشاملة للحرية ، وحركة هذه الدائرة هى على النحو التالى : الإرادة التى كانت فى البداية لا تعى إلا استقلالها ، والتى كانت قبل توسطها متحدة ـ ضمنياً فقط ـ مع الإرادة الكلية أو مع مبدأ الإرادة ، ترتفع الآن لتجاوز اختلافها (الصريح) مع الإرادة الكلية ، وتجاوز هذا الموقف الذى تغوص فيه داخل ذاتها على نحو أعمق فأعمق ، وتقيم نفسها متحدة ، صراحة ، مع مبدأ الإرادة(٢) وهذه العملية

(١) الذات تعى نفسها بوصفها فاعلاً أخلاقياً ، ومن هنا تتميز الذاتية عن تصور الإرادة فى مباشرتها ، ما دامت الأخيرة كانت كلية خالصة . لكن ما دام وعى الذات بموجود مفرد فإن الذات تكون مباشرة ، وليست جانباً من نسق عقلى لفاعل أخلاقى يعمل طبقاً لقوانين معروفة ، وهو نسق سوف نلتقى به فيما بعد باسم الحياة الأخلاقية . لقد كانت الإرادة على مستوى الملكية متجسدة فى أشياء مباشرة . أما على مستوى الأخلاقية فالإرادة تتجسد فى إرادت مباشرة . وهذا مستوى أعلى لأن تجسد الفكرة الشاملة أو وجودها (أو الجانب الوجودى للفكرة) هو الآن كاف للفكرة ذاتها : فهى ليست شيئاً خارج سيطرة الروح إن قليلاً أو كثيراً . إن الإرادة المتجسدة فى شىء يمكن إكراهها (انظر فقرة ٩٠) لكن تصور الإرادة ، موجودة كإرادة يحذف كل إكراه ؛ فالاقتناع الداخلى لا تستطيع الوصل إليه جميع القوى الخارجية . ومن هنا فإن الحرية على هذا المستوى الأخلاقى توجد بالفعل لأول مرة . نقيصة هذا المستوى هو أن الذات هنا هى بمثابة ما هو من اجل ذاته fur sich ؛ فحسب فهو يعى ذاتيته واستقلاله لكنه لا يعى كليته إلا كشىء يختلف عن ذاتيته . ونحن لم نصل بعد إلى المركّب العينى لهذه الأضداد : وهو الحياة الأخلاقية . نوكس ص٣٢٤ (المترجم) .

(٢) الإرادة الأخلاقية تعى ذاتها Fur Sivh ، لكنها تعيها كوحدة Unit فحسب ، أعنى : قبل أن يتوسط الفاعل الأخلاقى بواسطة المجتمع الذى يعيش فيه لا تعى الكلى كشىء يتحد مع ذاتها ، وبالتالى لا تعى ما هو فى ذاتها An Sich أو ضمنى فيها . لقد كانت هناك فى البداية هوية ضمنية بين المبدأ الكلى للإرادة وإرادة الذات ؛ لأن الأخيرة تجسد=

هى بالتالى تهذيب للأساس الذى تقوم عليه الحرية الآن ، وهو الذاتية : فما حدث هو أن الذاتية التى كانت مجردة فى البداية ، أعنى : تتميز عن الفكرة الشاملة تصبح شبيهة بها ، وبذلك تكتسب الفكرة تحققها الفعلى الأصيل . والنتيجة : هى أن الإرادة الذاتية تحدد نفسها على أنها موضوعية أيضاً ، وبالتالى : عينيه حقاً .

[١٠٧]

التحديد الذاتى للإرادة هو فى الوقت نفسه لحظة فى فكرة الإرادة الشاملة ، وليست الذاتية جانب وجودها فقط بل طابعها المحدد الخاص (راجع الفقرة رقم ١٠٤) هذه الإرادة الواعية بحريتها والمحددة بوصفها ذاتية هى فى بادىء أمرها فكرة شاملة فقط ، لكنها ذاتها ولها وجود متعين لكى توجد بوصفها فكرة . ومن ثم فإن وجهة النظر الأخلاقية ستتخذ شكل حق الإرادة الذاتية(١) . وطبقاً لهذا الحق تعرف الإرادة شيئاً وتكون هى نفسها شيئاً ، فقط بمقدار ما يكون الشىء خاصاً بها وبمقدار ما تكون الإرادة حاضرة لذاتها فيه كشىء ذاتى .

(إضافة)

نفس عملية السير هذه التى يتطور من خلالها الموقف الأخلاقى (انظر

= الأولى رغم أنها لا تتحقق تحققاً كاملاً بالفعل ، وهذه الهوية لا تصبح علنية صريحة إلا بعد أن تكون الإرادة الفردية الصريحة قد « غاصت داخل ذاتها أعمق فأعمق » ، وأبعدت نفسها أكثر عن الكلى ، ودعمت نفسها بعمق أكثر فأكثر ، وفحصت بدقة أعماق أخلاقياتها الخاصة ـ وهى عملية قد تسير بعيداً حتى أنها لتتحدى الكلى تماماً وصراحة، وهذا هو : الشر . ووقوع الشر هو انتقال إلى مرحلة أعلى من الحياة الأخلاقية تماماً كما أن وقوع الخطأ هو انتقال إلى الأخلاق الذاتية . من تعليقات نوكس ص٣٣٤ ـ ٣٣٥ (المترجم) .

(١) الحق هو تجسيد الإرادة الحرة (قارن فقرة ٢٩) أو هو الإرادة الحرة عندما توجد على نحو متعين ، والحقوق المجردة تجسد حرية الشخص ، المبدأ المجرد للإرادة . ونحن الآن نصل إلى حقوق عينية أكثر ، حقوق الذاتية التى هى نفسها الأساس الأعلى الذى تتجسد فيه الإرادة الحرة الآن . تماماً كما أن الشخصية فى أثناء عملية السير لتصبح عينية أكثر فأكثر قد تجسدت فى سلسلة من الحقوق فكذلك تطور الذاتية يسير جنباً إلى جنب Pari Passu مع التطور لسلسلة من الحقوق . من تعليقات نوكس ص٣٣٥ (المترجم)

الإضافة على الفقرة السابقة) يمكن أن يتخذ من هذه الوجهة من النظر شكل تطور حق الإرادة الذاتية أو نمط من أنماط وجودها . وفى هذه العملية تحدد الإرادة الذاتية تدريجياً ما تعرف أنه يخصها فى موضوعها ، حتى أن هذا الموضوع يصبح الفكرة الشاملة الحقيقية للإرادة ، ويصبح موضوعياً كما لو كان تعبير الإرادة عن كليتها الخاصة(١) .

[١٠٨]

الإرادة الذاتية تعى نفسها على نحو مباشر وتتميز عن مبدأ الإرادة (قارن الإضافة على الفقرة رقم ١٠٦) ، ومن ثم فهى على هذا النحو صورية محدودة ومجردة . لكن ليست الذاتية فى ذاتها صورية ، بل بوصفها التحديد الذاتى اللامتناهى للإرادة ، فإنها بذلك تشكل صورة كل إرادة . وهذا الشكل ـ فى أول ظهور له فى الإرادة ـ لايقوم بعد على أنه يتحد فى هية واحدة مع الفكرة الشاملة للإرادة ، ومن ثم فإن وجهة النظر الأخلاقية هى وجهة نظر ما ينبغى أن يكون أو ما يطلب . وما دام الاختلاف الذاتى يتضمن فى الوقت نفسه خاصية معارضتها

(١) للعملية التى ندرسها فى دائرة الأخلاق الذاتية جانبان :

الأول : هو أن الذات تصل بالتدريج إلى تحقيق فعلى لكليتها الخاصة ، أعنى : موضوعية الإرادة الكلية التى تجسدها إرادتها الذاتية .

الثانى : تجسيد الذات فى فعلها ـ حق الذات ـ يتغير طابعه جنباً إلى جنب مع التغيرات التى لها طابع الذاتية .

فى البداية الإرادة تتعرف على ذاتيتها فى شىء ما تقوم بعمله التعرف عليه مباشرة والفعل يتم مباشرة أيضاً .

ثم بعد ذلك ، عندما نجد أن الفعل يجسد رفاهية الذات ،فإن الكلية الكامنة فى الذات تبدأ فى أن تكون صريحة علنية (فقرة ١٢٥) .

وأخيراً : نجد أن الفعل يجسد الخيرأو شيئاً كلياً صراحة . ويمكن تلخيص العملية كلها بأن نقول : إن الذات تحدد بالتدريج طابع فعلها شيئاً فشيئاً حتى تعبر عن الطبيعة الكلية، أعنى : الفكرة الشاملة للذات فى تفصيل عينى . وهى تفعل ذلك من خلال اكتشافها لطبيعة الفكرة الشاملة . ت. م. نوكس ص٣٢٥ .

للموضوعية بوصفها واقعة خارجية ، فإنه ينتج من ذلك أن وجهة نظر الوعى تظهر هنا أيضاً (انطر فقرة ٨) ووجهة النظر العامة هنا وجهة نظر الاختلاف الذاتى والتناهى والظاهر للإرادة(١) .

(إضافة)

لا تتسم الأخلاقية أساساً بأنها ما يتعارض بالفعل مع غير الأخلاقى ، كما أن الحق لا يتسم مباشرة بأنه ما يتعارض مع الخطأ . فالمهم ، بالأحرى ، هو الخصائص العامة للأخلاقى واللاأخلاقى معاً التى ترتكز على ذاتية الإرادة .

---

(١) صيغة كل إرادة هى : « أنا أريد كذا وكذا » لذا كانت الذاتية هى الشكل الذى تتخذه كل إرادة . وموقف الأخلاق الذاتية الأساسى هو أن كذا وكذا ينبغى أن يفعل . والخاصية التى تميز الأخلاق الذاتية عند هيجل هى باستمرار ما ينبغى أن يكون وليس ما هو كائن . والفشل فى الوصول إلى الموجود ، والاختلاف الناتج بين الكلى (القانون) والجزئى (ما يراد أو ما يفعل) علامة التناهى ، والتناهى هو النمط الذى يظهر فيه اللامتناهى . ومن ثم فإن مجال الأخلاق الذاتية يحكمه ما يسميه هيجل فى منطقة بمقولات الماهية . ومقولات الماهية ثنائية الحد حيث الحدّان يرتبطان لكنهما لا يتآلفان مثل : الاختلاف والهوية ، والمتناهى واللامتناهى ، والظاهر والحقيقة ، والماهوى وغير الماهوى ، والجزئى والكلى .. إلخ الحقيقة تكمن فى مُركّب هذه الأزواج . لكن هذه الحقيقة لا يمكن بلوغها ما لم يرتفع الفكر فوق تجريدات هذه الدائرة لكى يصل إلى المركب العينى للأضداد . وما يسميه هيجل بالفهم أو الفكر الانعكاسى ينحصر فى هذه الدائرة . فالإرادة فى الدائرة الأخلاقية ترتبط بالخير وتكافح لبلوغه . ولتوحد نفسها به ، لكنها تفشل فى التعرف على أن هذه الوحدة مستحيلة إلى أن تتغلب على تجربة الذات المعزولة ، وإلى أن تتحقق هويتها العينية مع الكلى الذى يتخذ صورة « الآخر » كشىء خارج ذاتها كقانون أو واقعة. ومن هنا فعلى حين أن الإرادة هى هوية عينية ، فهنا على مستوى الأخلاق الذاتية تظهر منقسمة إلى (أ) الذات (ب) الموضوع الذى ترتبط به ـ الهوية الداخلية تتجلى خارجياً بوصفها اختلافاً ، مثلما أن فكرة الذهن « تظهر » كوعى يدرك موضوعاً « خارجياً » وآخر غيره . والذات التى تربط نفسها بموضوعها بوصفه شيئاً مختلفاً عنها تتسم على هذا النحو بسمات ما نسميه فى الحقيقة بالاختلاف الذاتى (المترجم) .

[١٠٩]

هذه الصورة لكل إرادة تتضمن أساساً طبقاً لطابعها العام :

(أ) التعارض بين الذاتية والموضوعية .

(ب) النشاط المرتبط بهذا التعارض (انظر فقرة ٨) .

والآن فإن الوجود والتحديد النوعي يتحدان في الفكرة الشاملة للإرادة (انظر فقرة ١٠٤) والإرادة بوصفها ذاتية هي نفسها هذه الفكرة الشاملة(١) ومن ثم فإن لحظات هذا النشاط تعتمد بدقة أكثر على :

(أ) التفرقة بين الموضوعية والذاتية ونسبة الاستقلال لكل منهما .

(ب) أن نضعهما بوصفهما شيئاً واحداً .

ففي الإرادة التي تحدد نفسها (أ) يكون تحديدها النوعي قائماً في المرتبة الأولى في الإرادة نفسها بذاتها بوصفه تخصيصها الداخلي (أو التجزئة الذاتية) ، وبوصفه المضمون الذي تعطيه لنفسها . وهذا هو السلب الأول الذي حده الصوري أن يكون فقط شيئاً موضوعياً ، شيئاً ذاتياً .

(ب) وهذا الحد يوجد للإرادة بمقدار ما ينعكس على نفسه على نحو لا نهاية له ، والإرادة هي الكفاح الذي يجاوز هذا الحد ، أعني : هي النشاط الذي يترجم هذا المضمون بطريقة أو بأخرى من الذاتية إلى الموضوعية : إلى وجود مباشر .

(جـ) هوية الإرادة مع نفسها في هذا التعارض هي المضمون الذي يظل متحداً مع ذاته في هوية واحدة في كل من هذه الأضداد ومحايداً للتمايز الصوري للتضاد . وباختصار : إنه هدفي (الغرض المراد)(٢) .

---

(١) أعني أن الإرادة التي تتحدد كذات هي تجسيد الفكرة الشاملة للإرادة . وإذن فالذاتية ـ ضمنياً ـ هي وحدة بين الذاتي والموضوعي . لكن هذه الوحدة لا يمكن أن تكون صريحة ما لم يظهر الاختلاف بين هذه اللحظات صريحاً وتنتصر الإرادة على هذا الاختلاف (انظر الإضافة على الفقرة ٣٢) (المترجم).

(٢) (أ) الإرادة تحدد نفسها على أنها إرادة عندما تريد شيئاً (أعني أنها تكف عن أن تكون أنا هوية ذاتية وتكشف عن نفسها كإرادة) أعني أن الإرادة تنفي لا تعينها الأصلي =

[١١٠]

من وجهة نظر الأخلاق الذاتية التى تكون فيها الإرادة واعية بحريتها وبهويتها مع ذاتها (انظر فقرة ١٠٥) فإن هوية المضمون هذه تكتسب الطابع الأكثر جزئية الذى يناسبها .

(أ) المضمون بوصفه « ملكى » يحمل بالنسبة لى هذا الطابع ، وبفضل هويته فى الذات والموضوع يحتفظ لى بذاتيتى ويصونها ، لا فقط على أنها غرضى الداخلى ، بل أيضاً بمقدار ما يكتسب وجوداً خارجياً .

[١١١]

(ب) رغم أن المضمون يحمل فى داخله شيئاً جزئياً ـ أياً ما كان المصدر الذى جاء منه ـ فإنه لا يزال مضمون الإرادة كما تنعكس على ذاتها فى تعينها والمتحدة مع ذاتها ومع الإرادة الكلية . ومن ثم :

١ ـ يتسم المضمون داخلياً بأنه متوافق مع مبدأ الإرادة أو بأنه يمتلك موضوعية الفكرة الشاملة .

٢ ـ ما دامت الإرادة الذاتية ـ من حيث أنها تعى نفسها ـ هى فى الوقت نفسه

= بأن تحدّ نفسها ، كيفياً ، بأن تعطى نفسها صفة الإرادة ، وهى تفعل ذلك بأن تريد شيئاً ما . مثل هذا الحد الكيفي يسميه هيجل الحد Grenze (ب) الإرادة تعى نفسها ، ومن ثم تعى نفسها على أنها محدودة فى الكيف ، أعنى أنها واعية لنفسها كإرادة فحسب كشيء ما ذاتى . ومن ثم فهى تعى ما ليست هى ، أعنى : الموضوعية ، وهكذا فإن التحديد الذى تعنى منه يظهر عندئذ لا كتحديد ذاتى لكن كآخر خارج ذاتها ، حاجز Schranker للموضعية التى تحاول الإرادة التغلب عليها بأن تترجم ما تريده إلى ، الموضوعية وبالتالى فإن تلك الموضوعية تكف عن أن تكون آخر للإرادة ، وتصبح الإرادة فوقها من جديد (انظر الملحق على رقم ١١٠) (جـ) « الحد » و « الحاجز » يتحدان فى هوية واحد . وكلاهما تجزيئات للإرادة ، وهما فى الحقيقة الغرض المراد ، والغاية التى تضعها الإرادة أمام نفسها وتبلغها بتحويل الموضوعية لتتفق مع إرادتها الذاتية . وللتفرقة بين الحد Grenze والحاجز Schranke انظر علم المنطق جـ١ ص١٤٤ وما بعدها من الترجمة الإنجليزية ت. م. نوكس ٣٣٦ ـ ٣٣٧ (المترجم) .

لا تزال صورية (قارن فقرة ١٠٨) فإن كفاية المضمون للفكرة الشاملة لا تزال شيئاً مطلوباً فحسب . ويستلزم ذلك احتمال أن يكون المضمون قد لا يكون كافياً للفكرة الشاملة .

[١١٢]

(جـ) ما دمت فى تحقيق أهدافى بذاتيتى (انظر فقرة رقم ١١٠) خلال عملية تموضع هذه الأهداف فإننى فى الوقت نفسه ألغى مباشرة هذه الذات مثلما ألغى طابعها بوصفها ذاتيتى الفردية هذه . غير أن الذات الخارجية التى تتحد معى على هذا النحو هى إرادة الآخرين(١) و (قارن فقرة رقم ٧٣) وأساس وجود الإرادة هو الآن : الذاتية (انظر فقرة ١٠٦) وإرادة الآخرين : هى ذلك الوجود الذى أضفيه على هدفى والذى هو فى الوقت نفسه بالنسبة لى آخر . ومن ثم فإن تحقيق إنجاز هدفى يتضمن هوية إرادتى مع إرادة الآخرين وأن تكون ذات علاقة ايجابية بإرادة الآخرين .

(إضافة)

موضوعية الهدف المتحقق يتضمن على هذا النحو ثلاثة معانٍ ، أو بالأحرى

---

(١) ما دمت فى تحقيقى لأغراضى أو موضع إرادتى فى أفعال ، فإن هذه الأفعال المختلفة تمنح ذاتيتى مضموناً ، وتوسطاً ، وتكف عن أن تكون وعيى بذاتيتى المجردة فحسب . فأفعالى كتجسيد لذاتيتى (وبالتالى بوصفها أكثر من مجرد أحداث) توجد للآخرين (انظر التعليق على الفقرة ٤٨ ، ٧٣) ومثلما أن الآخر الذى احتاجه لكى انقل إليه ملكيتى هو مالك أيضاً فكذلك هنا أيضاً ، الآخرون الذى بدون تعاونهم لا يمكن لفعل أن يكون أخلاقياً ، (لا يمكن أن يكون أكثر من حادث) هم إرادات ذاتية أخرى . والآن فإن أغراضى الأخلاقية هى فى الحقيقة لا تكون موضوعية بالنسبة لى إلا بمقدار ما توجد من أجلى فى إرادات الآخرين . والعمل فى ذاته ليس أخلاقياً ؛ فليس هناك أخلاق فى الكتابة على قطعة من الورق ، لكن الأخلاق تعتمد على واقعة أن الصك يجب أن يدفع على تربية شخص ما . وهذه الواقعة ليست موجودة فى الموقف لكنها فى وعى شخص آخر وإرادته فالفعل الأخلاقى هو شيء ينجز فى تعاون مع إرادة شخص آخر ، ومن ثم فإن إنجازه سوف يتحول ليصبح تعبيراً عن إرادة مشتركة . وهيجل لا يعترف : « بأخلاق فى جزيرة مهجورة »كالتى ذكرها كانط (المترجم) .

يشتمل على ثلاث لحظات موجودة بداخلها فى وقت واحد هى :

(أ) شيء موجود على نحو خارجي ومباشر (انظر فقرة ١٠٩)(١) .

(ب) تطابق مع الفكرة الشاملة (انظر فقرة ١١١) .

(جـ) الذاتية الكلية .

الذاتية التى تحافظ على نفسها فى هذه الموضوعية تعتمد على :

(أ) واقعة أن الهدف الموضوعى هو هدفى حتى أننى أدعم وجودى فيه بوصفى هذا الفرد (انظر فقرة ١١٠) .

(ب) و (جـ) اللحظات التى تتحد مع لحظات (ب) و (جـ) السابقتين .

من وجهة نظر الأخلاق الذاتية فإننا نجد أن الذاتية والموضوعية هى متميزة الواحدة عن الأخرى ، أو أنهما لا تتحد إلا عن طريق تناقضهما المتبادل . إن هذه الواقعة - على نحو أكثر تخصيصاً - هى التى تشكل تناهى هذه الدائرة أو طابعها بوصفها ظاهر محض (انظر فقرة ١٠٨) وتطور هذه الوجهة من النظر هو عبارة عن تطور هذه المتناقضات وتطور حلولها ، وهى حلول لا يمكن فى هذه الدائرة إلا أن تكون نسبية فحسب .

[١١٣]

إن تخارج الإرادة الذاتية أو الأخلاقية هو الفعل . ويتضمن الفعل خصائص معينة نشير إليها :

(أ) فى تخارجه لابدّ أن يُعرف على أنه فعلى .

(ب) لابدّ أن يحمل أساساً على الفكرة الشاملة بوصفه « ما ينبغى » (انظر فقرة ١٣١) .

(جـ) لابدّ أن تكون له علاقة جوهرية بإرادة الآخرين .

(إضافة)

لا يكون هناك فعل إلا عندما نصل إلى تخارج الإرادة الأخلاقية . فالوجود

---

(١) الإشارة فى جميع الطبعات إلى الفقرة ١١٢ « الذاتية الكلية » أعنى : هدفى المتحقق فى موضوعى بالنسبة لى ، بمعنى أنه حاضر ليس فقط بالنسبة لى بوصفى هذه الذات ، وإنما بالنسبة لجميع الذوات الأخرى كذلك . قارن نوكس ص٢٣٧ (المترجم) .

الذى تمنحه الإرادة لنفسها فى دائرة الحقوق الصورية هو وجود فى شىء مباشر، وهو نفسه مباشر . وهو فى البداية لا يكون له بذاته أى تعبير عن علاقة بالفكرة الشاملة التى لا تكون عند هذه النقطة قد عارضت بعد الإرادة الذاتية، وبالتالى لا تتميز عنها ، كلا ولا هى تحمل أية علاقة إيجابية بإرادة الآخرين . إن الأمر فى دائرة الحق هو فى طابعه الأساسى ليس إلا تحريماً (انظر فقرة ٣٨) أما فى العقد والخطأ فهناك بداية العلاقة مع إرادة الآخرين . بيد أن التطابق القائم فى العقد بين إرادة وأخرى يتأسس على التعسف . والعلاقة الجوهرية التى تكون للإرادة هنا مع إرادة الآخر هى - بوصفها مسألة حقوق - شيئاً سلبياً ، أعنى أن أحد الأطراف يحافظ على ملكيته (قيمتها) ويسمح للطرف الآخر بأن يحتفظ بها

ومن ناحية أخرى فإن الجريمة فى جانبها الصادر من الإرادة الذاتية - وبالطريقة التى توجد بها فى تلك الإرادة - تظهر أمامنا الآن لكى نضعها موضع الاعتبار لأول مرة .

مضمون الفعل فى القانون actio بوصفه شيئاً تحدده النظم الشرعية لا ينسب إلىّ[1] وبالتالى فإن هذا الفعل يتضمن فقط بعض اللحظات فى الفعل الأخلاقى الصحيح ، وهو يتضمنها بطريقة عارضة فحسب ؛ فوجه الفعل الذى بفضله يكون أخلاقياً على الأصالة هو ، من ثم ، متميز عن وجهه بوصفه شرعياً أو قانونياً .

[١١٤]

حق الإرادة الأخلاقية يتضمن ثلاثة أوجه :

---

(١) على الرغم من أننى قد اذهب إلى القانون وأنا حى الضمير ، فإن الشىء الجوهرى هو أننى لابدّ أن أُخْضِعَ القوانين الوضعية التى تحدد ما قد يكون مسألة هامة فى الفعل المشروع . ومن ثم فإن الفعل المشروع ليس إلا رابطة عرضية مع المسؤولية الخلقية (المترجم) .

(أ) الحق الصوري أو المجرد للفعل ـ الحق الذي يبرر مضمون الفعل إلى الوجود المباشر ـ سيكون من حيث المبدأ ملكي ، وعلى هذا النحو يكون الفعل غرض الإرادة الذاتية.

(ب) الجانب الجزئي من الفعل هو مضمونه الداخلي بوصفي واعياً به في طابعه العام . ووعي بهذا الطابع العام يشكل قيمة الفعل ، والمبرر الذي يجعلني أعتقد أن من الخير أن أفعله ـ باختصار : يشكل نيتي .

(جـ) مضمونه هو هدفي الخاص ، وهدف وجودي الجزئي الفردي هو الرفاهية .

(د) هذا المضمون (بوصفه شيئاً داخلياً وهو في الوقت نفسه لم يرتفع بعد إلى كليته بوصفه الموضوعية المطلقة) هو الغاية المطلقة للإرادة ، أو هو الخير ، الذي يعارض في دائرة الفكر الانعكاسي ، الكلية الذاتية التي هي أحياناً : شر ، وأحياناً أخرى : ضمير[1] .

---

(١) مجال الفكر الانعكاسي هو مقولات الماهية ، وهو مجال الحدود المترابطة وليس الحدود المؤتلفة أو المركبة . مجال الأخلاق يصل إلى قمته في مجال ما ينبغي أن يكون الذي يطالب بأن يكون مطلقاً لكنه مع ذلك ليس كذلك (لأنه ليس موجوداً) في صورة الكلية التي تظل ذاتية (قارن الإضافة على الفقرة رقم ١١٢) ، ومن ثم فهو ليس كلية حقيقية ، بل هو يقين ذاتي خالص يظهر في صورتين تتغيران بالتبادل على نحو مباشر : هما الضمير ، والشر . الأول : هو إرادة الخير . لكن الخير الذي يكون لهذه الذاتية الخالصة هو الخير غير الموضوعي ، غير الكلي ، الذي يعي الفاعل أنه يعلو عليه حين يتخذ في فرديته القرار . أما الشر فهو نفس الوعي بأن الذات المفردة تمتلك القرار ، من حيث إن الذات المفردة لا تبقى في هذا التجريد لكنها تتخذ مضمن مصلحة ذاتية تضاد الخير .. ها هنا يكون لدينا خير ليس له موضوعية وإنما هو فحسب على يقين من نفسه : إنه يقين ذاتي يتضمن ملاشاة الكلي . أعني أنه يكون لدينا نقيض « الكلية الذاتية » على نحو خالص (قارن موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٥١١ ـ ٥١٢) (المترجم) .

القسم الأول : الغرض والمسؤولية

[١١٥]

يعتمد تناهى الإرادة الذاتية فى أفعالها المباشرة على أن فعلها يفترض مقدماً موضوعاً خارجياً مع بيئة معقدة . إن السلوك يحدث تغييراً فى وضع الأشياء التى تواجه الإرادة ، وتتحمل إرادتى مسؤولية عملها بصفة عامة[١] ، من حيث إن المحمول المجرد « ملكى » ينتمى إلى وضع الأشياء الذى تغير .

(إضافة)

إن الحادثة أو المواقف الذى قد حدث هو واقع خارجى وعينى ، يحمل بداخله بسبب عينيته عدداً لا حصر له من العوامل . وكل عنصر وأى عنصر منفرد يظهر أنه الشرط أو الأساس أو السبب لواحد من هذه العوامل ، ومن ثم فقد أسهم بدور فى هذه الحادثة موضع الدراسة ، ويمكن النظر إليه على أنه مسؤول عن الحادثة المعقدة (مثل الثورة الفرنسية) يفتح المجال فسيحاً أمام الفهم المجرد لاختيار أى عدد من العوامل التى لا نهاية لها ليؤكد أنه هو المسؤول عن هذا الحادث .

[١١٦]

بالطبع ليس فعلاً خاصاً بى لو أن ضرراً وقع للآخرين من أشياء أنا مالكها؛ فهى بوصفها موضوعات خارجية تؤثر فى الأشياء الخارجية وترتبط معها بارتباطات وتأثيرات متعددة (على نحو ما تكون الحال أيضاً مع ذاتى أنا بوصفها

---

(١) مسؤولية Schuld : هذه الكلمة تستخدم فى اللغة الألمانية لتشير إلى دلالة أخلاقية أو دون أن تشير إلى هذه الدلالة ، ومن ثم فهى قد تعنى ذنب أو سبب . فالمجرم مسؤول Schuld عن جريمته ، والريح الدافئة قد سببت Schuld ذوبان الجليد . والكلمة الإنجليزية مسؤولية Responsability ربما كانت أقرب المترادفات لهذه الكلمة ؛ نظراً لأنها تستخدم كذلك فى غير المعنى الأخلاقى (المترجم) .

جسداً أو كائناً حياً) وعلى أية حال فإن هذا الضرر هو إلى حد ما يقع على عاتقى؛ لأن الأشياء التى أحدثته هى أساساً ملكى ، على الرغم من أنه صحيح أنها لا تخضع لسيطرتى ولا ليقظتى .. إلخ إلا إلى حد يتغير بتغير طابعها الخاص .

[١١٧]

الإرادة التى تفعل بحرية ، عندما توجه غايتها إلى وضع الأشياء التى تواجهها، لديها فكرة عن الظروف الحاضرة . لكن لأن الإرادة متناهية ما دام هذا الوضع للأشياء يفترض مقدماً(١) ، فإن الظاهرة الموضوعية عرضية بالنسبة للإرادة ويمكن أن تتضمن شيئاً آخر غير ما تتضمنه فكرة الإرادة . وعندئذ يكون حق الإرادة هو اعترافها بأن ما هو من فعلها وما تتحمل مسؤوليته هو فقط تلك الافتراضات السابقة التى كانت تعيها فى هدفها وتلك الجوانب من السلوك التى تحتوى عليها فى غرضها . إن الفعل لا يمكن أن ينسب إلىّ إلا إذا كانت إرادتى تتحمل مسؤولية ـ وذلك هو : حق الارادة فى أن تعرف .

[١١٨]

وفضلاً عن ذلك فإن الفعل يترجم إلى واقعة خارجية ، والواقعة الخارجية لها ارتباطات فى مجال الضرورة الخارجية التى تطور نفسها من خلالها فى جميع الاتجاهات . ومن هنا فإن للفعل نتائج متعددة . وهذه النتائج هى الشكل الخارجى الذى يمثل هدف الفعل وروحه الداخلية ، وعلى هذا النحو فهى نتائج للفعل ، وهى تنتمى إلى الفعل . والعقل فى الوقت نفسه من حيث هو هدف موجود فى العالم الخارجى قد أصبح فريسة للقوى الخارجية التى تلحق به شيئاً يختلف اختلافاً تاماً عما هو عليه صراحة ، وتدفعه إلى نتائج بعيدة وغريبة عنه . ومن ثم فإن للإرادة الحق فى أن تجحد انتساب جميع النتائج إليها ما عدا النتيجة الأولى ؛ ما دامت هى وحدها التى كانت تقصدها .

---

(١) قارن الفقرة رقم ١١٥ فيما سبق (المترجم) .

(إضافة)

من المستحيل أن نحدد ما هى النتائج العرضية وما هى النتائج الضرورية للفعل ؛ لأن الضرورة المتضمنة فى المتناهى تبرز إلى الوجود المتعين بوصفها ضرورة خارجية ، وعلاقات متبادلة بين أشياء فردية : أشياء تنضم من حيث هى موجودات قائمة بذاتها على نحو محايد بعضها إلى بعض بطريقة خارجية . إن القاعدة التى تقول « تجاهل نتائج الأفعال » والقاعدة الأخرى التى تقول : « احكم على الأفعال حسب نتائجها ، واجعل من هذه النتائج معيار الخير والصواب » ـ هما معاً قاعدتان من قواعد الفهم المجرد ؛ لأن النتائج بوصفها الشكل المناسب للفعل وكامنة فيه فهى لا تظهر شيئاً إلا طبيعته ، وهى ببساطة : الفعل ذاته . ومن ثم فإن الفعل لا يمكن أن يتنصل منها ولا أن يتجاهلها . ومن ناحية أخرى: هناك من بين النتائج شيء تتضمنه مفروض من الخارج أدخلته الصدفة ،، وهذا الشيء لا يرتبط على الإطلاق بطبيعة الفعل نفسه .

إن تطور التناقض فى العالم الخارجى ، الموجود فى ضرورة المتناهى ، هو بالضبط تحول الضرورة إلى عرضية والعكس . ومن ثم فإن الفعل من هذه الوجهة من النظر يعنى استسلام المرء لهذا القانون(١) وهذا هو السبب فى أنه لصالح المجرم أن يكون لفعله نتائج سيئة قليلة نسبياً (فى حين أن الفعل الخير لابد أن يقنع بأنه ليست له عواقب أو له قليل جداً منها) وأن التطورات الكاملة لنتائج عمل المجرم تعد جزءاً من الجريمة .

(١) من وجهة النظر الأخلاقية الضرورى والمتناهى (أو الحادث) مرتبطان ، لكنهما ليسا مؤتلفين فى مركب . فهما مقولات متعارضة تتحول الواحدة منهما إلى الأخرى عندما يحاول الفكر أن يفصل بينهما (قارن الاضافة على الفقرة رقم ٢٦) ومن ثم فما يبدو ضرورياً (مثل تنفيذ خطة) يتحول إلى شيء عرضى بسبب أنف كليوباترا .. إلخ ، ومن هنا فإن الفاعل الأخلاقى الذى يعجز عن الربط بين الضرورة والعرضية ؛ لأن ذاتيته الصادّة تبعده عن النظام العقلى ، لابد أن يعمل فى عالم يوجد فيه فى آن معاً القوانين الضرورية والأحداث العارضة التى لا يمكن التنبؤ بها ولا يمكن أن يفلت من أى منهما (قارن موسوعة العلوم الفلسفية ـ فقرات ١٤٢ ـ ١٤٧) (المترجم) .

إن الوعى الذاتى للأبطال (من أمثال أوديب Oedipus وغيره فى التراجيديا اليونانية) لم يخرج من بساطته الأولى : لا إلى التفكير الانعكاسى الذى يعمل على التميز بين : الفعل وقد انتهى ، والفعل وهو فى حالة الأداء ، بين : الحادث الخارجى ، وبين الغرض ومعرفة الظروف ، ولا إلى التقسيم الفرعى للنتائج . بل على العكس تراه يقبل تحمل المسؤولية عن مجال الفعل كله .

القسم الثانى : النية والرفاهية

[١١٩]

أى فعل بوصفه حادثة خارجية هو مجموعة معقدة من أجزاء مترابطة يمكن أن ينظر على أنها تنقسم إلى وحدات لا نهاية لها ، ويمكن أن يدرس الفعل فى البداية على أنه أول وحدة لمسناها من هذه الوحدات فحسب . بيد أن حقيقة ما هو مفرد هى الكلى ، وما يعطى الفعل صراحة طابعه النوعى الخاص ليس مضموناً منعزلاً محدوداً بوحدة خارجية ، وإنما هو المضمون الكلى الذى يشمل فى داخله مجموعة الجوانب المترابطة . والغرض بوصفه صادراً عن موجود مفكر يشتمل على ما هو أكثر من مجرد وحدة . فهو أساساً يشمل ذلك الجانب الكلى من الفعل أعنى : النية .

(إضافة)

النية Absicht تتضمن من حيث الاشتقاق اللغوى : التجريد ، سواء من حيث شكل الكلية ، أو من حيث استخلاصها وجهاً جزئياً من شيء عينى[١] . ومحاولة تبرير الفعل بالنية الكامنة خلفه تتضمن عزل جانب واحد أو أكثر من جوانب الفعل التى نزعم أنها ماهية الفعل فى جانبه الذاتى .

---

(١) المعنى فيما يبدو هو أننا عندما نميز النية Absicht عما حدث ، فإننا نبتعد عن جوانب معينة فى الحادث العينى أو نحذف Absehen جوانب معينة ، فنيتى إما أن تتخذ :

(أ) شكل كلية لم أضع تحتها حتى الآن أى مضمون، مثلما أنوى إشباع جوعى لكنى =

الحكم على الفعل بأنه عمل خارجي دون أن نحدد مع ذلك صوابه أو خطأه يعنى ببساطة أن تضفى عليه محمولاً كلياً ، أعنى : أن نصفه بأنه إحراق ، أو قتل .. إلخ .

إن الطابع المنفصل المتميز للعالم الخارجي يبين ما هي طبيعة ذلك العالم ، أعنى سلسلة من العلاقات الخارجية ؛ فالواقع الفعلي يمس أولاً في نقطة واحدة منه فحسب (فعلى سبيل المثال : إحراق المباني عمداً لا يمس مباشرةً إلا قسماً صغيراً من حطب الوقود ، أعنى أنه يمكن صياغته في قضية وليس في حكم)(١) . لكن الطبيعة الكلية لهذه النقطة تتضمن توسيعاً لهذه الظاهرة . أما الجانب المفرد في الكائن الحي فإنه يجد في مباشرته لا على أنه جانب محض بل بوصفه عضواً يكون الكلى حاضراً فيه بالفعل بوصفه كلياً ، ومن هنا فإنه في حالة القتل

= لم أحدد بعد الوسيلة التى أفعل بها ذلك .

(ب) ذلك الجانب الجزئى من الفعل الذى يعطينى قيمة ؛ لأنه يشبعنى بطريقة نوعية محددة ، مثل : نيتى فى أن آكل خبزاً (المترجم) .

(١) تختلف القضية عن الحكم فى مصطلحات هيجل ، فالحكم يعبر عن هوية بين الموضوع والمحمول ، وتكون فى بدايتها ضمنية ثم تتضح مع سير الجدل حتى تصل إلى منتهاها فى القياس . أما القضية فهى جمل أو عبارات تحتوى موضوعاً ومحمولاً لا يعبران إلا عن حادثة فردية دون أن يكون بينهما علاقة كلية ، وإنما يعبر الموضوع عن فعل مفردأو حالة خاصة بعينها أو ما شابه ذلك . ومن هنا كانت عبارات مثل «ولد قيصر فى رومة عام كذا ، أشعل نار الحرب فى فرنسا لمدة عشر سنوات ، وعبر نهر روبيكون Rubicon .. إلخ .. » هى قضايا وليست أحكاماً . أما عبارات مثل « بعض العشب سام» ، « هذه الوردة جميلة » ، « الانسان فان » و « الذهب معدن » « الورد نبات » فهى أحكام . وتنقسم الأحكام عند هيجل إلى أربعة أقسام كبرى يشتمل كل قسم على ثلاثة أقسام فرعية فيكون المجموع اثنى عشر حكماً ، وهو فى تلك يساير تصنيف الاحكام عند كانط ـ قارن موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ١٦٧ وما بعدها . انظر كذلك كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ (المترجم) .

فإننا لا نجد قطعة من الجسد كشيء معزول هي التي أضيرت ، بل : الحياة نفسها هي التي أصيبت في تلك القطعة من الجسد . إنه لتفكير ذاتي ذلك الذي يجهل الطبيعة المنطقية للمفرد والكلي الذي ينغمس على هواه ad libitum في التقسيم الفرعي للأجزاء الفردية والنتائج . ومع ذلك فإن من طبيعة العمل المتناهي نفسه أن يحتوي على مثل هذه الأمور العارضة التي يمكن فصلها ، وأساس الكشف عن خدعة الاحتيال غير المباشر indirectus Dolus يقوم على هذه الاعتبارات(١) .

[١٢٠]

إن حق النية يعني : أن الصفة الكلية للفعل ليست ضمنية فحسب بل سوف يعرفها الفاعل ، وبذلك ستكون موجودة منذ البداية في إرادته الذاتية . العكس ما نسميه باسم حق موضوعية الفعل يعني حق الفعل في أن يثبت نفسه بوصفه معروفاً ومراداً من الفاعل بوصفه مفكراً .

(إضافة)

حق التفرقة من هذا النوع يستلزم عدم المسؤولية الكاملة . أو شبه الكاملة ، للأطفال والبلّه والمجانين .. إلخ ، عن أفعالهم . لكن كما أن الأفعال من زاوية وجودها الخارجي كحوادث تشمل النتائج العرضية ، كذلك ينطوي على الفاعل الذاتي على لا تعين تعتمد درجاته على قدرة قوة الوعي الذاتي واتساع رقعته ، وقد لا يوضع هذا التعين في الاعتبار إلا في حالات الطفولة أو البلاهة ، أو الجنون .. إلخ ما دامت هذه هي وحدها حالات الذهن المعروفة جيداً والتي تمحي فيها سمة التفكير ، وحرية الإرادة ، وتسمح لنا بأن نعامل الفاعل على أنه خلو من شرف كونه موجوداً مفكراً ومريداً .

(١٧) يشير نوكس إلى أن التفرقة بين الاحتيال المباشر Dolus Directus والاحتيال غير المباشر Dolus Indirectus التي تعني أن اللون الأخير لم تكن فيه نية الفاعل الذي اقترف الجريمة تقصد ما حدث ليست إلا تفرقة تافهة أصبحت الآن عتيقة ولا قيمة لها . قارن ص٢٣٨ (المترجم) .

[١٢١]

الصفة الكلية للفعل هى المضمون المتنوع للفعل بما هو كذلك ، عندما يرتد إلى صور الكلية البسيطة . بيد أن الذات بوصفها كائناً ينعكس على نفسه وبالتالى جزئية فى علاقتها بجزئية موضوعها ، لها فى غايتها مضمون الجزئى الخاص ، هذا المضمون هو روح الفعل وهو الذى يحدد طابعه . والقول بأن هذه اللحظة الجزئية للفاعل موجودة ومتحققة فى الفعل يشكل الحرية الذاتية بمعناها الأكثر عينية ، أعنى أنه يشكل حق الذات فى أن تجد إشباعها فى الفعل .

[١٢٢]

واستناداً إلى هذا الجانب الجزئى يكون للفعل قيمة ذاتية أو فائدة بالنسبة لى، وفى مقابل هذه الغاية ـ التى هى مضمون النية ـ نجد أن الطابع المباشر للفعل فى مضمونه الأبعد يرتد إلى أن يصبح وسيلة . وبمقدار ما تكون مثل هذه الغاية شيئاً متناهياً فإنها يمكن بدورها أن ترتد وتصبح وسيلة لنية أبعد ، وهكذا إلى ما لا نهاية .

[١٢٣]

لا شىء فى متناول يدنا حتى الآن بالنسبة لمضمون هذه الغايات سوى ما يأتى :

(أ) النشاط الخالص ذاته ، أعنى : النشاط الموجود بسبب واقعة أن الذات تضع نفسها فيما تنظر إليه على أنه غايتها ؛ فالناس على استعداد للعمل فى متابعة ما يهمهم ، أو ما ينبغى أن يهمهم بوصفه شيئاً يخصهم .

(ب) أن الحرية الصورية المجردة للذاتية لا يكون لها مضمون متعين إلا عند تجسدها الذاتى الطبيعى ، أعنى : فى الحاجات ، والميول ، والأهواء ، والآراء والنزوات .. إلخ . إشباع هذا المضمون هو الرفاهية أو السعادة فى أنواعها الجزئية والعامة فى آن معاً وتلك هى : غايات المجال المتناهى ككل .

(إضافة)

تلك هى وجهة نظر العلاقة (انظر فقرة ١٠٨) عندما تتسم الذات باختلافها

الذاتي ، وبالتالي عندما تعد جزئية ـ وذلك هو المجال الذي يظهر فيه مضمون الإرادة الطبيعية (انظر فقرة ١١) لكن الإرادة ليست على نحو ما هي عليه في مباشرتها ، بل : على العكس ، فإن هذا المضمن الآن ينتهي إلى إرادة تنعكس على نفسها ، وبالتالي ترتفع لتصبح غاية كلية : غاية الرفاهية أو السعادة . ويحدث ذلك على مستوى التفكير الذي لم يدرك بعد الإرادة في حريتها ، لكنه يفكر في مضمونها بوصفه مضموناً طبيعياً ومعطى ـ وهو مستوى وجهة نظر عصر كروسسي وصولون(١) .

[١٢٤]

ما دام الإشباع الذاتي للفرد (بما في ذلك الاعتراف الذي يلقاه عن طريق الشرف والشهرة هو أيضاً جزء وجانب من إنجاز غايات ذات قيمة مطلقة ، فإنه ينتج من ذلك أن القول بأن مثل هذه الغاية وحدها هي التي ستظهر على أنها مرادة وهي التي ستتحقق ، مثلها مثل وجهة النظر القائلة إن في الإرادة غايات موضوعية وذاتية تطرد بعضها بالتبادل : هي دجماطيقية فارغة للفهم المجرد . وهذه الدجماطيقية هي أكثر من فارغة ؛ فهي تصبح ضارة عندما تتحول إلى القول بأنه بسبب أن الإشباع الذاتي موجود ـ على نحو ما هو موجود باستمرار عند إتمام أيه مهمة ـ فإن هذا الإشباع هو ما ينوي الفاعل ضمانه من الناحية الجوهرية ، وأن الغاية الموضوعية هي في عينه ليست سوى وسيلة لتلك الغاية .

---

(١) يشير هيجل إلى الحوار الذي دار بين كروسس Croesus وصولون Solon والذي رواه هيرودوت جـ١ ص٣٠ ـ ٣٣ ؛ مرحلة التفكير التي نصل إليها في السعادة تقع في مرحلة وسط بين الرغبة المحض والطرف القصي الآخر ، الذي هو حق بوصفه حقاً ، أو الواجب كواجب . ففي السعادة تختفي المتعة الفردية . صورة الكلية موجودة هناك ، لكن الكلي لم يظهر بعد بطريقته هو الخاصة . راجع تاريخ الفلسفة لهيجل جـ١ ص١٦١ ـ ١٦٣ وانظر أيضاً دراسة هيجل لمذهب اللذة Eudacmonism في عبارة ترجمها ولاس Wakkace في ملحوظة على الفقرة رقم ٥٤ من موسوعة العلوم الفلسفية (المترجم)

فوجود الذات هو سلسلة أفعالها ، فلو كانت هذه الأفعال تمثل سلسلة من المنتجات لا قيمة لها فإن ذاتية الإرادة ستكون عندئذ لا قيمة لها كذلك . لكن إذا ما كانت سلسلة الأعمال ذات طبيعة جوهرية ـ عندئذ ـ فإن نفس الشيء يصدق على الإرادة الداخلية للفرد .

(إضافة)

إن حق جزئية الذات فى الإشباع ، أو بعبارة أخرى : حق الحرية الذاتية هو محور ومركز الاختلاف بين العصور الحديثة والقديمة . ولقد عبرت المسيحية عن هذا الحق فى لا تناهيه . وأصبح المبدأ الكلى المؤثر فى صورة جديدة من الحضارة. ويمكن أن نقول : إن الحب ، والمذهب الرومانتيكى ، والسعى عن خلاص الفرد الأبدى .. إلخ كان من بين الصور الأولى التى تشكل فيها هذا الحق . ثم جاءت بعد ذلك صور أخرى مثل : الاقتناعات الأخلاقية ، والضمير . وأخيراً ظهرت صور أخرى : ظهر بعضها وساد فيما تلى ذلك بوصفه مبدأ المجتمع المدنى ، وبوصفه لحظات فى دستور الدولة ، فى حين ظهر بعضهل الآخر فى مجرى التاريخ ، ولاسيما تاريخ الفن والعلوم ، والفلسفة(١) .

ولا شك أن مبدأ الجزئية هذا هو لحظة النقيض ، هو فى بادىء أمره يتحد

(١٩) هذه الفقرة هامة لأنها تلقى الضوء على ما يقصده هيجل « بالحرية الذاتية » ، فهو لا يعنى بها إشباع رغبة فى ذاتها ، لكنه يقصد حرية العثور على إشباع للذات ككل ، أعنى: للرغبات العاقلة (أو المعقلنة) وأدنى صورة عقلية من صور هذا الإشباع هى الحب الذى هو مشاعر ، وليس مجرد غريزة على نحو ما سنرى عندما يصل هيجل إلى الحديث عن الأسرة . وهناك صورة أعلى هى : الإشباع السياسى الذى نحصل عليه عن طريق المؤسسات البرلمانية الرأى العام . وهناك بالطبع رغبات بالمعنى المباشر لهذه الكلمة تشبع فى الزواج والعمل والسياسة . لكن عندما لا يكون هناك فى الغرض العقلى شىء آخر سوى إشباع الغريزة فإن ذلك يعنى إنكار وجود أى فارق بين الإنسان والحيوان ، وجعل التاريخ البشرى كله بغير معنى (قارن الموسوعة فقرة ١٤٠) وينبغى الا نظن أن =

مع الكلى بقدر ما يتميز عنه . ويرتكز الفكر المجرد على هذه اللحظة فى تميزها عن الكلى ومعارضتها له . وينتج عن ذلك أن تظهر وجهة نظر عن الأخلاق لا نجد فيها شيئاً سوى كفاح مرير لا نهاية له ضد الإشباع الذاتى كما يمثله هذا الأمر : « افعل ، وأنت كاره ، ما يمليه عليك الواجب » .

ولقد كان بالضبط هذا اللون من ألوان الاستنتاج هو الذى أنتج تلك الوجهة من النظر السيكولوجية المألوفة عن التاريخ التى تعرف كيف تنتقص من كل الأعمال الجليلة و الرجال العظام وتحط من قدرهم بأن تحول الميول والأهواء إلى نية رئيسية ، وغاية أساسية ، وباعث مؤثر لهذه الأفعال ، تلك الميول التى وجدت كذلك إشباعها فى إنجاز شىء جوهرى مثل : المجد ، والشرف . إلخ ، كذلك ما يترتب على تلك الأفعال ، وباختصار : وجهها الجزئى . ذلك الوجه الذى حكم عليه فيما سبق بأنه قد يكون فى ذاته شيئاً ضاراً . ويؤكد لنا هذا الاستنتاج : أن الأعمال الجليلة والفعالية التى تسرى فى سلسلة من جلائل الأعمال إذا ما أنتجت شيئاً عظيماً فى العالم ، وكان من نتائجها بالنسبة للفاعل الفرد : القوة والشرف ، والمجد ـ فإن ما ينتمى إلى الفرد ليس هو العظمة ذاتها فى العالم ، لكن ما يرجع إليه هو : النتيجة الخارجية الجزئية فحسب ؛ لأن هذه النتيجة هى عاقبة ، ولهذا يفترض أنها هى غاية الفاعل بل الغاية وحيدة . إن مثل هذا التفكير يركز على الجانب الذاتى لهؤلاء الرجال العظام ، ما دامت تقف على أساس ذاتى على نحو خالص ،وبالتالى تتغاضى عما هو جهرى فى تلك الحماقة التى خلقتها فى هذا الفراغ الذى هو من صنعها ، تلك وجهة نظر أولئك النفسانيين « التى لا ترى أن

= هيجل يعتقد أن الحرية الذاتية هى مجرد حرية فى إشباع ما يسميه أفلاطون بالرغبة الخالصة والبسيطة . فالفقرة ١٢٠ وما بعدها تبين بوضوح أن الذات الجديرة بهذه الحرية هى ذات مفكرة . لهذا فإن هيجل يعتقد أن « الحرية الذاتية » لم يعرفها اليونان قط . لأن الديانة المسيحية هى التى أدخلت مبدأ الضمير الذى تعتمد عليه هذه الحرية الذاتية . قارن نوكس ص٢٣٩ (المترجم) .

هناك أبطالاً ، لا لأنه لا يوجد أبطال ، بل لأن هؤلاء النفسانيين ليسوا سوى خدم ».(*)(١) .

[١٢٥]

العنصر الذاتي في الإرادة ، بمضمونه الجزئي ـ وهو الرفاهية ـ ينعكس على نفسه ويكون لا متناهياً ، وبالتالي يرتبط بالعنصر الكلي أو بمبدأ الإرادة . ولحظة الكلية هذه عندما توضع في البداية داخل هذا المضمون الجزئي نفسه ، تكون هي الرفاهية للآخرين كذلك ، أو هي الرفاهية للكل إذا ما تحددت تحديداً كاملاً ، وإن كان فارغاً تماماً(٢) . وتحقق الرفاهية لعدد كبير من الجزئيات الأخرى هو على

(*) « ظاهريات الروح » الطبعة الأولى ص٦١٦ (المؤلف) ، والترجمة الإنجليزية ص٦٧٣ .

(١) ولقد عرض هيجل هذه الوجهة من النظر في كتابه « محاضرات في فلسفة التاريخ » حيث يرى هيجل أنه ينبغي استبعاد ما يسمى بالنظرة السيكلوجية ، وهي النظرة التي ترد جميع الأفعال العظيمة في التاريخ إلى « القلب » وتضفي عليها طابعاً ذاتياً بحيث يظهر فاعولها بمظهر الذين يقدمون على فعل كل شيء بدافع انفعال ما وبنوع من الرغبة المرضية : فالإسكندر كانت تتملكه رغبة جنونية في الغزو وكان يعمل مدفوعاً بالرغبة في الشهرة والفتح ، وكذلك يوليوس قيصر ، ولهذا السبب كانا « لا أخلاقيين » عند هذه النظرة . والنتيجة طبعاً أن المؤرخين يظهرون في النهاية أفضل من هؤلاء الأبطال ، لأنه ليس لديهم أمثال هذه الرغبات ؛ فلم يفكر أحد منهم في غزو آسيا وإنما هو رجل مسالم يعيش مستمتعاً بالحياة ويترك الآخرين يستمتعون بها . ثم يسوق هيجل مثلاً يقول : « لا أحد يبدو بطلاً في نظر خادمه الخصوصي » ويضيف « لا لأن الأول ليس سيداً ، بل لأن الثاني خادم » فهو يخلع لسيده حذاءه ، ويعينه في الذهاب إلى فراشه ، ويعرف شرابه المفضل .. إلخ . قارن ترجمتنا العربية لـ «العقل في التاريخ » المكتبة الهيجلية ـ دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ (المترجم) .

(٢) خلفية تفكير هيجل هنا هي نظريته في الحكم المنعكس (الموسوعة فقرة رقم ١٧٥) وسير الفكر من « هذا المعدن موصل للكهرباء » إلى « كل المعادن موصلة للكهرباء » يرجع إلى أن سبب حقيقة الحكم الأول هو وجود بعض من الكيف الكلي في هذا المعدن أصبح بفضله موصلاً للكهرباء ، أعني أنه لا بد أن يشارك في هذه الخاصية نفسها جميع المعادن الأخرى . وهذا الكلي يصبح علنياً صريحاً (حتى ولو في صورة ناقصة) =

هذا النحو أيضاً غاية جوهرية وحق للذاتية . لكن الكلى على نحو مطلق ما دام لم يتحدد حتى الآن بأكثر من أنه « الحق » فى تميزه عن مثل هذا المضمون الجزئى فإنه ينتج من ذلك أن هذه الغايات الجزئية تختلف كما هى عن الكلى ، ومن ثم قد تتفق معه أحياناً أخرى .

[١٢٦]

ليست جزئيتى - مثل جزئية الآخرين ، حقاً على الإطلاق إلا إذا ما كنت موجوداً حراً، كذلك جزئيات الآخرين ، فهى لا يمكن أن تثبت نفسها بتناقضها مع أساسها هذا الجوهرى ، وكنية لضمان رفاهيتى ، رفاهية الآخرين (والنية فى هذه الحالة الأخيرة بصفة خاصة تسمى « أخلاقية ») لا تستطيع أن تبرر سلوكها الذى يكون خطأ .

(إضافة)

هناك حكمة فاسدة منتشرة فى عصرنا انتشاراً واسع المدى تريد أن تجد مبرراً وعذراً لما يسمى بالنية الأخلاقية الكامنة خلف الأفعال الخاطئة وأن تتخيل أن الأشرار من البشر يحملون قلوباً طيبة ، أعنى قلوباً تريد خيرهم فحسب ، بل وربما خير الآخرين كذلك . وهذه الفكرة تضرب بجذورها فى تصور «الأريحية» الذى كان يشكل ، عند الفلاسفة السابقين على كانط[1] ، جوهر مجموعة من

= عندما نجمع معاً جميع الموضوعات التى يمكن أن يحمل عليها نفس هذا المحمول . والفكر النظرى أو المنعكس هو السمة التى تتسم بها دائرة الماهية فى المنطق ، وهى تقابل هنا دائرة الأخلاق الذاتية . فالتفكير فى رفاهيتى يؤدى إلى ظهور الرفاهية التى هى محور كليتى الداخلية ، وهذه الاشارة الداخلية إلى الكلى توضع من الناحية الخارجية بوصفها إشارة إلى رفاهية الآخرين (المترجم) .

(١) يقصد فلاسفة عصر التنوير ، كما هو واضح فى تاريخ الفلسفة جـ٣ ص٣٦٢ وص٤٠٢ وما بعدها ، فثمة فلاسفة من أمثال « شافتسبرى » و « هتشسون » الذى تعرف عليه كانط فى الفترة ما بين (١٧٦٠ - ١٧٧٠) اهتموا بالإحسان والمحبة والأريحية ، والمشاركة فى سعادة الآخرين إلخ . انظر فى تحليل ونقد « قانون القلب » ظاهريات الروح ص٣٩٢ وما بعدها حيث ينقد هيجل الفكرة التى روج لها وبالغ فيها معاصروه من الرومانتيكيين إبان القرن التاسع عشر (المترجم) .

أعمال الدراما المؤثرة الشهيرة(١) .

لكن الفكرة تعود إلى الظهور فى عصرنا الراهن فى صورة مبالغ فيها جداً ، حيث أصبح الحماس الداخلى والقلب - أعنى الصورة الجزئية بما هى كذلك - معيار الحق ، والعقلانية ، والامتياز أو السمو . والنتيجة هى : أن الجريمة والأفكار التى تؤدى إليها سواء كانت خيالات فارغة وتافهة ، أو آراء جامحة ، أصبح ينظر إليها على أنها حق ، عقلية ، سامية لأنها ببساطة صادرة عن قلوب الناس وحماسهم (انظر الإضافة على الفقرة رقم ١٤٠ حيث تجد هناك تفصيلات أكثر حول هذا الموضوع) .

وبالمناسبة فإننا ينبغى أن نحترس من وجهة النظر التى تقول إن الحق والرفاهية يدرسان هنا . إننا ننظر إلى الحق بوصفه حقاً مجرداً ، وإلى الرفاهية على أنها رفاهية جزئية لفاعل مفرد واحد . وما يسمى بالصالح العام « رخاء الدولة » أعنى : حق الروح عندما تصبح موجودة بالفعل وعينيه هو مجال مختلف تمام الاختلاف : مجال يصبح فيه الحق المجرد لحظة ثانية مثل الرخاء الجزئى وسعادة الفرد . وكما لاحظنا فيما سبق(٢) ، فإن من الأخطاء الفاحشة الشائعة فى التفكير المجرد أنه ينظر إلى الحقوق الخاصة والرفاهية الخاصة على أنها مطلقة فى معارضة كلية الدولة .

---

(١) من الواضح أن هيجل يشير هنا إلى أدباء « العاصفة والاندفاع » Sturm und Drang الذين مهدوا لظهور الرومانتيكية فى ألمانيا ، ولقد كتب هؤلاء الكثير من الروايات والمسرحيات وقصائد الشعر ... إلخ ومن ذلك مسرحية الشاعر الكبير شيللر Schiller « قطاع الطرق » التى تصور شاباً ذا نوايا طيبة يؤلف عصابة من اللصوص لمحاربة الطغيان ويتوقع بالطبع تعاطف المشاهدين معه وحماسهم له ، والحكم على أن ما يفعله حق وعدل (المترجم) .

(٢) لم يذكر ذلك فيما سبق لكنه قد يعنى - كما يعتقد لاسون Lasson - أن الفكرة موجودة على نحو ضمنى فى الإضافة على الفقرة ٢٩ ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ التأكيد الذى يبرزه هيجل هنا نفسه على كلمة « مطلقة » (المترجم) .

[١٢٧]

إن جزئية مصالح الإرادة الطبيعية ، إذا ما أخذت بأسرها ككل واحد ، هى الوجود الشخصى أو الحياة ، وهذه الحياة إذا ما تعرضت لأقصى ألوان الخطر ، وإذا ما دخلت فى صراع مع الملكية الحقوقية لشخص آخر ، لها أن تطالب بحق المحنة (بوصفه حقاً وليس رحمة) لأنه فى مثل هذا الموقف فهناك من ناحية ضرر لا متناه وقع على وجود إنسان ما ، وبالتالى فقدان الحقوق تماماً . ومن ناحية أخرى فإن الضرر محصور فقط فى تجسيد واحد للحرية ، وهذا يعنى الاعتراف فى آن معاً بالحق بما هو كذلك ، وكذلك بالضرر الذى أصاب أهلية الحقوق لإنسان ما ؛ لأن هذا الضرر لا يؤثر إلا فى هذه الملكية وحدها .

(إضافة)

حق المحنة هو أساس ما يسمى باسم : العون الكافى beneficium competentiac(١) ، الذى يسمح للدائن بالاحتفاظ بأدواته وآلات حرثه ، وملابسه، وباختصار : يسمح له بالاحتفاظ بثروته ، أعنى ملكية الدائن بمقدار ما ينظر إليها على أنها لازمة وضرورية لكى يواصل حياته ، وأعنى بالطبع ليواصل معيشته فى مستواه الاجتماعى الخاص .

[١٢٨]

وهذه المحنة تكشف عن تناهى - ومن ثم عرضية - كل من الحق والرفاهية(٢) : فهى تكشف عن تناهى وعرضية الحق بوصفه التجسيد المجرد

---

(١) عون كاف beneficium competentiae ، هو حق مدعى عليه فاشل فى حالات العقد أو أشباه العقد التى لا يحكم عليه فيها بأن يدفع أكثر من المبلغ الذى يمكن أن يترك له ما يكفيه للحياة : حياة معقولة واضعاً فى الاعتبار مستواه مركزه فى الحياة (المترجم) .

(٢) يمكن أن يتحد الحق ، الذى هو مجرد ، ورفاهيتى التى هى جزئى مجرد معاً . ومن ثم فهما معاً متناهيان ، وهما معاً عرضيان فى ظروف إشباعهما . وإذا أريد مجاوزة التناقض بينهما فلا بد لكل منهما أن يفقد تجريده ، ولا بد لهما معاً أن يدمجا فى كل عينى واحد فيه الأضداد ، الحق الرفاهية ، سوف توجد كعوامل مساعدة أو ثانية متميزة « فى الواقع » لكنهما شىء واحد فى المثال أو فى الفكر . وذلك لا يتم إنجازه على نحو كامل إلا عندما نصل إلى الحياة الأخلاقية ، لكننا سوف نصل فى القسم التالى إلى هوية نسبية بينهما (المترجم) .

للحرّية دون أن يجسد شخصاً جزئياً . كما تكشف عن تناهى وعرضية الرفاهية بوصفها مجال الإرادة الجزئية التى تخلو من كلية الحق ، بهذه الطريقة فهما يقيمان بطريقة أُحادية الجانب ومثالية ، الطابع الذى يملكان بالفعل فى التصور؛ فالحق قد حدد بالفعل تجسده (قارن فقرة ١٠٦) على أنه إرادة جزئية . والذاتية فى جزئيتها بوصفها كلاً شاملاً ، هى نفسها تجسيد للحرية (انظر فقرة رقم ١٢٧) وفى الوقت نفسه هى ذاتها بوصفها علاقة لا متناهية للإرادة بنفسها فإنها العنصر الكلى فى الحرية على نحو ضمنى . واللحظتان الموجودتان فى الحق والذاتية ، يتكاملان على هذا النحو ويبلغان حقيقتهما وهويتهما رغم أنهما لا يزالان فى المقام الأول نسبيين الواحدة للأخرى ، وهما :

(أ) الخير (بوصفه العينى الكلى المتعين على نحو مطلق) .

(ب) الضمير (بوصفه الذاتية اللامتناهية التى تعى مضمونها من الناحية الداخلية وتحدده داخلياً) .

القسم الثالث : الخير والضمير

[١٢٩]

الخير هو الفكرة بوصفها وحدة لتصور الإرادة مع الإرادة الجزئية(١) . وفى هذه الوحدة يكون للحق المجرد ، وللرفاهية ، وذاتية المعرفة ، وعرضية الواقعة الخارجية استقلال وقوام ذاتى ، لكنه ملغ أو مرفوع ، رغم أنها فى الوقت نفسه لا تزال موجودة وباقية داخل هذه الوحدة فى ماهيتها . وعلى هذا النحو يكون الخير هو الحرية المتحققة بالفعل ، والغاية والهدف المطلق للعالم .

---

(٢٧) المراد الفكرة الشاملة للإرادة الكلية مع إرادة الفرد الجزئية فى آن معاً (المترجم) .

[١٣٠]

لا تكون للرفاهية ، فى هذه الفكرة أية صحة أو قيمة مستقلة بوصفها تجسيداً لإرادة جزئية واحدة ، بل فقط بوصفها كلية ؛ وأساساً بوصفها كلية من حيث المبدأ ، أعنى : فى مطابقتها للحرية ؛ فالرفاهية بدون الحق ليست خيراً . وقل مثل ذلك فى الحق بدون الرفاهية ؛ فهو أيضاً ليس خيراً . فقولنا « يحيا العدل » fiat justitia ينبغى ألا يعقبه : « وليسقط العالم » Pereat mundus . وبالتالى فما دام الخير لا بدّ أن يتحقق من خلال الإرادة الجزئية ، وهو فى الوقت ذاته جوهرها ، فإن له الحق المطلق فى مقابل الحق المجرد للملكية والأهداف الجزئية للرفاهية . وإذا ما تميزت أى من هذه اللحظات عن الخير فلا يكون لها صحة ولا قيمة إلا من حيث إتفاقها مع الخير وبمقدار ما تخضع له .

[١٣١]

الخير ـ والخير وحده ـ هو ما له قيمة بالنسبة للإرادة الذاتية ، وهذه الإرادة الذاتية لا قيمة لها ولا كرامة إلا من حيث اتفاقها مع الخير فى النية والتقدير .

ولما كان الخير عند هذه النقطة لا يزال فحسب هو هذه الفكرة المجردة للخير ، فإن الإرادة الذاتية ليست بعد مندمجة فيه ولا تقوم طبقاً له . وبالتالى فإنها ترتبط مع الحق بعلاقة ، وهذه العلاقة هى أن الخير ينبغى أن يكون جوهرياً بالنسبة لها ، أعنى : ينبغى لها أن تجعل من الخير هدفها وأن تحققه بالفعل على نحو كامل ، فى حين أن الخير من جانبه يجد فى الإرادة الذاتية وسيلته الوحيدة لكى يخطو إلى عالم الواقع الفعلى .

[١٣٢]

حق الإرادة الذاتية هو أن ما تتعرف عليه بوصفه صحيحاً سوف تراه خيراً، وأن الفعل بوصفه هدفها يدخل فى الموضوعية الخارجية سوف يُنْسَب إليها على أنه حق أو خطأ ، خير أو شر ، مشروع أو غير مشروع طبقاً لمعرفتها للقيمة التى للفعل فى موضوعيته .

(إضافة)

الخير هو من حيث المبدأ ماهية الإرادة فى جوهريتها وكليتها ، أعنى : ماهية الإرادة فى تحققها ، ومن ثم فهو يوجد ببساطة فى الفكر وبواسطته وحده . ومن هنا كانت أقوال مثل : «ليس فى استطاعة الإنسان أن يعرف الحقيقة ، وإنما ينبغى عليه فقط أن يسير طبقاً للمظاهر وحدها » أو « التفكير يضر بالإرادة الخَيِّرة » هى معتقدات تَحْرِم الروح من كل قيمة وكرامة ، لا فقط عقلية ، بل وأخلاقية أيضاً .

إن الحق فى ألا أعترف إلا بما تراه بصيرتى فقط على أنه عقلى هو أعلى حق من حقوق الذات ـ رغم أنه تبعاً لطابعه الذاتى فإنه يبقى حقاً صورياً ، وفى مقابله يبقى الحق الذى يقيم العقل بوصفه حائزاً للموضوعية أعلى من حق الذات .

والتبصر من حيث طابعه الضرورى يمكن أن يكون صحيحاً وأن يكون مجرد رأى أو خطأ سواء بسواء . واكتساب الفرد هذا الحق الخاص بالتبصر يقوم على أساس مبادىء هذه الدائرة التى لا تزال أخلاقية فحسب ، التى هى جزء وجانب من ثقافته الجزئية الذاتية .

فقد أطلب من نفسى ـ وأعتبر ذلك حقاً من حقوقى الذاتية ـ أن تكون بصيرتى عن الإلزام مؤَسَّسةً على تقدير البواعث الطيبة ، وأن أقتنع به ، وحتى أن أفهمه من تصوره وطبيعته الأساسية . لكن أياً ما كان ما أطلبه تلبية لإرضاء اقتناعى عن طبيعة الفعل الخير ، والمباح والممنوع ، وبالتالى بصدد إمكان نسبته فإن ذلك لا ينتقص من حق الموضوعية على الإطلاق.

فهذا الحق فى تقدير الخير يختلف عن حق تقدير الفعل بما هو كذلك (انظر فقرة ١١٧)[1] فصورة حق الموضوعية التى تقابل ذلك هى هذه : نظراً لأن الفعل هو تغيير يطلب حدوثه فى العالم الواقعى ، وبالتالى سوف يجد الاعتراف فيه ، فإنه لا بد أن يكون مطابقاً ، بصفة عامة ، لما هو صحيح فى هذا العالم . فمن

(١) فى الفقرة رقم ١١٧ يتحدث هيجل عن حق المعرفة . أما حق البصيرة وحق موضوعية الفعل فهما يذكران لأول مرة فى الفقرة رقم ١٢٠ (المترجم) .

يريد أن يعمل فى عالم الواقع هذا يكون فى الوقت ذاته قد أخضع نفسه لقوانينه واعترف بحق الموضوعية .

وبالمثل : نجد فى الدولة بوصفها تموضعاً لمفهوم العقل أن المسؤولية القانونية لا يمكن أن ترتبط بما يعتنقه الفرد أو لا يعتنقه طبقاً لعقله الخاص أو طبقاً لتقديره الذاتى لما هو عدل أو ظلم أو خير وشر أو طبقاً للمتطلبات التى يقدمها المرء لإشباع اقتناعه الخاص . إن حق البصيرة فى هذا المجال الموضوعى يكون صحيحاً كبصيرة فيما هو مشروع وغير مشروع من خلال ما هو معترف به على أنه حق ، ويكون قاصراً على المعنى الأولى لهذه الكلمة ، أعنى: المعرفة بالاتصال المباشر بما هو مشروع ، وهو لهذا السبب إجبارى أو ملزم . وبالتالى فإن الدولة عن طريق نشر القوانين وعن طريق عمومية العادات تزيل من حق التبصر جانبه الصورى والعرضية التى لا تزال عالقة بالذات فى مرحلة الأخلاق الذاتية .

إن حق الذات فى أن تعرف الفعل فى طابعه النوعى الخاص بوصفه خيراً أو شراً ، مشروعاً أو غير مشروع ينتج عنه التقليل أو إلغاء مسؤولية الأطفال - من هذه الزاوية أيضاً - وكذلك البلّه والمجانين ، رغم أنه يستحيل أن نحدد بدقة مفهوم البلاهة أو الطفولة أو درجة انعدام مسؤوليتها . لكن تحويل : العمى المؤقت ، وإثارة الانفعال أو السكر ، باختصار : كل ما نسميه بقوة الدافع الحسى وباستثناء الدوافع التى هى أساس حق الحجز على الأموال قارن (فقرة ١٢٧) - تحويلها إلى مبررات عندما ننظر فى موضوع الاتهام ، وطابعه النوعى الخاص ، والمسؤولية عن جريمة معينة ، والنظر إلى هذه الظروف بوصفها تهدم خطيئة المجرم ينطوى مرة أخرى (قارن فقرة ١٠٠ والملحق للفقرة ١٢٠) على عدم معاملة المجرم طبقاً لحقه وكرامته بوصفه إنساناً ؛ لأن طبيعة الإنسان تعتمد بالضبط على واقعة أنه فى جوهره شيء كلى ، لا على أنه موجود لا تكون معرفته إلا وقتية وتدريجية وعلى نحو مجرد .

وكما أن من يضرم النار في مبنى لا يفعل ذلك بسبب البوصة المربعة الصغيرة من سطح الخشب الذى وضع عليها مشعلة ، وإنما هو الكلى فى البوصة المربعة كلها ، أعنى : المنزل ككل ، فكذلك من حيث هو ذات : لا هو الموجود المنعزل فى هذه اللحظة من الزمن ، ولا هو هذا الشعور المتحمس للانتقام . وهو لو كان واحداً منهما فلا بد أن يكون حيواناً يُضْرَب على رأسه بسبب خطره وعدم الأمان معه ؛ لأنه عرضة لنوبات جنون .

إن المسألة هى أن المجرم لا بد أن تكون لديه « فكرة واضحة » ـ لحظة الفعل عن الخطأ والتهمة التى تنسب إليه قبل أن توجه إليه على أنها جريمة ، وهذه المسألة تبدو لأول وهلة على أنها تحفظ له حق الذاتية ، لكن الحقيقة هى أنها تحرمه من طبيعته الكامنة بوصفه عاقلاً ، فهذه الطبيعة العاقلة ذات تأثير حاضر لا ينحصر على « الأفكار الواضحة » التى أشار إليها علم النفس عن فولف Wolff ، إنها فقط تكون مشوشة فى حالات الجنون حتى لتنفصل عن معرفة وعمل الأشياء الجزئية(١) .

إن الدائرة التى تكون فيها هذه الظرف الملطفة للجريمة والتى تعتبر عوامل فى تخفيف العقوبة هى دائرة أخرى غير دائرة الحقوق : إنها دائرة الرحمة والغفران(٢) .

[١٣٣]

ترتبط الذات الجزئية بالخير على أنه ماهية إرادتها ، ومن ثم ينشأ مباشرة

---

(١) عندما يكون فى استطاعتنا أن نميز ما ندركه أو عندما يكون فى استطاعتنا أن نفرق بينه وبين غيره من الأشياء التى يمكن أن ندركها عندئذ يمكن أن نقول عن هذا الإدراك إنه إدراك واضح (أى فكرة) «عندما ننظر إلى شجرة فى ضوء النهار يكون لدينا فكرة واضحة عن الشجرة » (قارن فولف : علم النفس التجريبى ، فرانكفورت وليبزج عام ١٧٣٢ فقرة ٣١) تعليقات نوكس ٣٤٠ .

(٢) انظر فقرة ٢٨٢ فيما بعد (المترجم) .

من هذه العلاقة التزام هذه الإرادة[1] ، وما دامت الجزئية تختلف عن الخير ، وتقع في مجال الإرادة الذاتية ، فإن الخير لا يتصف في البداية إلا بأنه الماهية المجردة الكلية للإرادة ، أعني : الواجب . وما دام الواجب يكون على هذا النحو كلياً ومجرداً في طابعه فإنه لا بد لهذا السبب أو يُؤدّى من أجل الواجب وحده .

[١٣٤]

لأن كل فعل يستدعي صراحة مضموناً جزئياً وغاية محددة ، في حين أن الواجب عندما يكون مجرداً لا يستلزم شيئاً من هذا القبيل ، فإن السؤال[2] الذي يظهر هو : ما هو اجبي ؟ ولا يوجد لدينا من جواب سوى هذين المبدأين :

(أ) أن نعمل طبقاً للحق .

(ب) أن نكافح من أجل الرفاهية : الرفاهية الخاصة للمرء ، والرفاهية بمعناها الكلي، أعني : خير الآخرين (أنظر فقرة ١١٩) .

[١٣٥]

ومع ذلك فإن جميع هذه الواجبات الجزئية الخاصة لا توجد في تعريف

(١) انظر فيما سبق فقرة ١٣١ الذات الجزئية تفرّق بين ما هو غير ما هوى : كالرغبات الجزئية مثلاً وتحاول أن تجعل الأخيرة تتفق مع الأولى وتطابقها ؛ فالذات ينبغي أن تفعل ما هو « ما هوى » في إرادتها لكنها لا تجاوز أبداً ما ينبغي أن يكون « إلى ما هو كائن » (المترجم) .

(٢) يذهب هيجل إلى أن هذا السؤال هو نفسه الذي سأله أحد معلمي الشريعة للمسيح ليحرجه عندما سأله « يا معلم ، ماذا أعمل حتى أرث الحياة الأبدية ؟ » فأجابه يسوع : « ماذا تقول الشريعة ؟ » فقال الرجل : « أحب الرب إلهك بكل قلبك ، بكل نفسك ، وبكل قوتك ، بكل فكرك . وأحب قريبك مثلما تحب نفسك » فقال يسوع : « بالصواب أجبت ، اعمل هذا فتحيا » إنجيل لوقا : الإصحاح العاشر : ٢٥ ـ ٢٨ قارن أيضاً الملحق على الفقرة ١٣٤ ـ فيما بعد (المترجم) .

الواجب نفسه ، لكن بما أنها جميعاً مشروطة ومحددة ، فإنها تؤدى فى الحال إلى الانتقال إلى دائرة أعلى هى دائرة اللامشروط : دائرة الواجب . والواجب نفسه فى الوعى الذاتى الأخلاقى ـ هو ماهية وكلية هذا الوعى ، أو الطريقة التى يرتبط بها داخلياً بذاته وحدها ، ومن ثم فكل ما يبقى له هو الكلية المجردة ، ولا يبقى لطابعة المتعين سوى هوية بلا مضمون أو اللامتعين الذى هو إيجابى على نحو مجرد .

(إضافة)

مهما يكن من أمر جوهرية إعطاء السيادة للتحديد الذاتى للإرادة المطلقة أو غير المشروطة بوصفها أصل الواجب ، وللطريقة التى حصلت بواسطتها معرفة الإرادة بفضل فلسفة كانط على أساس راسخ ، ونقطة انطلاق لأول مرة إلى فكرة استقلالها الذاتى اللامتناهى ـ فسيظل تدعيم الموقف الأخلاقى ، بدون الانتقال إلى تصور الأخلاق ، يعنى رد هذا الذى حصلت عليه إلى مذهب صورى فارغ ، ورد علم الأخلاق إلى مجرد وعظ بالواجب من أجل الواجب . ومن هذه الوجهة من النظر لا يمكن أن يكون هناك مذهب محايث للواجبات . وفى استطاعتنا بالطبع أن نجلب المادة من الخارج وأن نصل على هذا النحو إلى الواجبات الجزئية . لكن إذا ما أخذنا تعريف الواجب على أنه يخلو من التناقض ، أى : على أنه التطابق الصورى مع نفسه ـ الذى لا يكون شيئاً آخر غير اللاتعين المجرد ـ عندئذ لا نستطيع أن ننتقل إلى تحديد الواجبات الجزئية ، ولا يمكن أن يكون هناك معيار فى هذا المبدأ لنقرر بواسطته ما إذا كان هذا الفعل يتفق أو لا يتفق مع الواجب عندما نضع فى الاعتبار مضمون أى سلوك جزئى . على العكس فإن أى سلوك خطأ أو غير أخلاقى يمكن أن يكون له تبرير .

صيغة كانط الأبعد(١) هى : إن إمكان تصور فعل ما كقاعدة كلية يؤدى إلى

(١) انظر « ظاهريات الروح » وليس الواجب الخالص سوى صورة للفعل ، وبما أنه صورة مجردة فهو لا يكترث بالمضمون الذى يعطى له . ومن ثم فإن الفاعل عندما يعتقد أنه ينبغى عليه أن يكون جباناً لكى ينقذ حياته ، قد يدعى أن الجبن واجب ، فلو أن الواجب كان تنفيذ ما يمليه عليه الضمير فحسب فإن أى مضمون يحلو للفاعل أن يقدمه =

تصوير أكثر عينية للموقف ، لكنه لا يتضمن فى ذاته أى بدأ يجاوز الهوية المجردة ، « وغياب التناقض » الذى أشرنا إليه من قبل .

إن حديثنا عن « غياب الملكية » لا يتضمن فى ذاته من التناقض أكثر مما يتضمن القول : إن هذه الأمة أو تلك أو هذه الأسرة أو تك .. الخ ، لا وجود لها ، أو القول بفناء الجنس البشرى كله . لكن لو كان قد تقرر بالفعل ، عن طريق أسباب أخرى ، أن الملكية والحياة البشرية لا بد أن توجد ولا بد من احترامها لكان من التناقض عندئذ أن ترتكب جريمة سرقة أو اغتيال ، فالتناقض لا بد أن يكون تناقضاً لشيء ما اعنى لمضمون سبق افتراضه منذ البداية واعتباره مبدأ محدداً ثابتاً . ولا يمكن للفعل أن يرتبط إلا بمبدأ من هذا القبيل سواء بالاتفاق أو التناقض . لكن إذا كان الواجب سوف يراد من أجل الواجب فحسب وليس من أجل مضمون معين ، فإن طبيعة الهوية الصورية وحدها هى التى سوف تستبعد كل مضمون وكل تخصيص .

ولقد عرضت فى كتابى « ظاهريات الروح »[1] النقائض الأخرى ، والصور الأخرى لهذا الواجب الذى لا ينتهى ، والذى يكتفى فيه التفكير الأخلاقى - وهو تفكير يقتصر على العلاقة - على التجوال جيئة وذهاباً دون أن يتمكن من حلها أو أن يجاوز ما ينبغى أن يكون إلى ما هو كائن .

= سوف يعطى للفعل دون أى انتقاص من طابعه الصورى بوصفه ما يمليه الضمير . وفى كتاب « نقد العقل العملى » (الأنالوطيقا ، الفصل الأول ، فقرات ١ - ٦) بعد أن بين كانط أن القانون الخلقى يفترض مقدماً إرادة حرة ، واصل الحديث لكى يجيب عن سؤال : كيف أعرف اجبى ؟ ثم صاغ مبدأ الواجب من أجل الواجب « اعمل بحيث يمكن أن تكون قاعدة إرادتك باستمرار مبدأ التشريع كلى » هيجل يقتبس هذا المبدأ بشيء من الإهمال أما الاقتباس المشار إليه فى ملحق هذه الفقرة فهو أكثر دقة . ومن المحتمل أن تكون الفقرة التى كانت فى ذهن هيجل هى مقدمة إلى تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق . (نكس ص٣٤١) (المترجم) .

(١) ظاهريات الروح - الترجمة الإنجليزية ص٦١٥ - والموسوعة فقرة ٥٠٧ من الطبعة الثالثة (المترجم) .

[١٣٦]

بسبب الطابع المجرد للخير، فإن اللحظة الثانية من الفكرة ـ وهى لحظة الجزئية بصفة عامة ـ تقع داخل نطاق الذاتية . والذاتية فى كليتها المنعكسة على ذاتها هى اليقين الداخلى المطلق للذات ، أعنى أنها هى التى تضع الجزئى وهى العنصر المحدد الحاسم فى الذات ، أى : الضمى Gewissen(١) .

[١٣٧]

الضمير الحق هو : استعداد الإرادة أن تفعل ما هو خير على نحو مطلق(٢). وإذن ، فإن للضمير مبادىء محددة ثابتة ، وهو يعى هذه المبادىء بوصفها واجباته وتحديداته الموضعية الواضحة . فإذا ما احتلف الضمير عن مضمونه (الذى هو الحقيقة) فإنه لا يكون سوى الجانب الصورى من نشاط الإرادة التى ـ بوصفها هذه الإرادة(٣) ـ لا يكون لها مضمون خاص بها .

بيد أن النسق الموضوعى لهذه المبادىء والواجبات ، واتحاد المعرفة الذاتية بهذا النسق لا يوجدان إلا عندما نصل إلى مرحلة الحياة الأخلاقية . أما ها هنا فى المستوى المجرد للأخلاق الذاتية فإن الضمير يفتقر إلى هذا المضمون الموضوعى .

---

(١) عندما يدرس هيجل موضوع الضمير Gewissen فإنه يستفيد من التشابه اللفظى مع الكلمة الألمانية Gewissheit التى تعنى اليقين Certainty ، وهذا التشابه غير موجود بين الكلمتين لا فى اللغة العربية ولا فى اللغة الإنجليزية ، وإن كان علينا أن نضع هذا الارتباط فى ذهننا باستمرار حتى نستطيع فهم فكرته (المترجم) .

(٢) ما هو خير على نحو مطلق هو العينى ، وهو بالتالى متحدد متميز من الناحية النسقية ، فمعنى أن تريده الذات هو أن تريده طبقاً لمبادىء عقلية محددة (المترجم) .

(٣) هذه الإرادة الذاتية المفردة المعزولة عن النظام الاجتماعى العقلى هى مجرد يقين ذاتى ، تجريد من المضمون ، وهى قد تجعل من مضمون الإرادة الطبيعية مضمونها . لكن الرغبات وما إلى ذلك لا تنتمى إلى هذه الذات بوصفها هذه الذات ، لكنها تنتمى إلى الذات بوصفها موجوداً بشرياً (المترجم) .

وبالتالى فإن طابعه هو طابع اليقين الذاتى المجرد اللامتناهى ، الذى هو فى نفس الوقت ـ ولهذا السبب نفسه ـ اليقين الذاتى لهذه الذات .

(إضافة)

الضمير هو : التعبير عن الاسم المطلق للوعى الذاتى بالذات فى أن تعرف بذاتها وفى ذاتها ما هو حق وما هو ملزم ، وأن تعترف فقط بما عرفت على هذا النحو أنها تريده بوصفه حقاً ملزماً ، والضمير على هذا النحو ـ من حيث هو وحده المعرفة الذاتية مع ما هو مطلق ـ هو شىء مقدس قد يكون من التدنيس عصيانه . غير أن القول بأن ضمير هذا الفرد الجزئى المعين يطابق فكرة الضمير، أو ما إذا كان ما يعلنه أنه خير هو خير حقاً ، فتلك مسألة لا يمكن أن تتقرر إلا من خلال مضمون الخير الذى يسعى إلى تحقيقه بالفعل . فما هو حق وما هو ملزم هو العنصر العقلى فى تعينات الإرادة . وهو فى جوهره لا يمكن أن يكون الملكية الخاصة لفرد ما ، وهو من حيث الشكل ليس شعوراً أو عاطفة أو أى نمط آخر من أنماط المعرفة (الحسية) لكنه أساساً شكل الكليات التى يحددها الفكر ، أعنى: شكل القوانين والمبادىء . ومن ثم فإن الضمير يخضع للحكم بصحته أو فساده وهو . عندما يلتجىء إلى ذاته فحسب لإصدار القرار فإنه يتعارض على نحو مباشر مع ما يريد أن يكون ، أعنى : مع قاعدة السلوك العقلى السليم والصحيح على نحو مطلق . ومن ثم فإن الدولة لا يمكن لها أن تعترف بالضمير فى صورته الخاصة أى بوصفه معرفة ذاتية ، كما أنها لا يمكن لها أن تسلم بصحة الرأى الذاتى ، والتوكيد الذاتى ، أو الالتجاء إلى الرأى الذاتى ، وهى أمور لا قيمة لها فى العلم . إن عناصر الضمير الحق ليست مختلفة لكنها يمكن أن تكون كذلك ، والعامل المحدد هو ذاتية الإرادة والمعرفة ، التى يمكن أن تفصل نفسها عن المضمون الحقيقى للضير وأن تقيم استقلالها الخاص ، وأن ترد هذا المضمون إلى مجرد شكل أو مظهر . وعلى ذلك فإن الالتباس الموجود فى موضوع الضمير

يكمن فيما يلى : يفترض فى الضمير مقدماً أنه الوحدة ، أو الهوية القائمة بين المعرفة والإرادة الذاتية والخير الحقيق ، وعلى هذا النحو يتأكد ويعترف به بوصفه شيئاً مقدساً ، ومع ذلك نجد أنه فى الوقت ذاته لا يزال يدعى لنفسه بحق لا يكون له إلا بفضل مضمونه العقلى وحده من حيث أنه مجرد فكر ذاتى لوعى ذاتى فحسب .

لما كانت مرحلة الأخلاق الذاتية تتميز فى هذا الكتاب عن مرحلة الأخلاق الموضوعية (أو الاجتماعية) فإننا لا نعرض فيها إلا للضمير الصورى فقط . ولا يذكر الضمير الحقيق هنا إلا لكى نفرق بينه وبين النوع الآخر ، وحتى نتجنب سوء فهم ممكن هنا هو : أن القارىء قد يظن أنه ما دامت هناك دراسة للضمير الصورى فإن البرهان إنما يتعلق بالضمير الحقيق ، فى حين أن الأخير عبارة عن جزء من الاستعداد الأخلاقى الموضوعى الذى سيظهر أمامنا لأول مرة فى القسم التالى(١) . أما الضمير الدينى فهو لا يمت إلى هذا المجال على الإطلاق .

[١٣٨]

هذه الذاتية من حيث هى تحديد ذاتى مجرد ، ويقين خالص للمرء بنفسه فحسب ، تذيب فى ذاتها فى الحال الطابع المتعين للحق كله ، وللواجب ، وللوجود ، بمقدار ما تبقى فى آن معاً : قوة للحكم ، ولتحدد من داخل ذاتها

(١) يتخذ الوعى الحقيق فى الدولة صورة الوطنية (انظر فيما بعد فترة ٢٦٨) لاحظ على كل حال أن هيجل عندما يقول ذلك فإنه يضع فى ذهنه الدولة كفكرة ، أعنى ، الدولة العقلية . أما الدول الفاسدة الموجودة وما فيها من وطنية زائفة أو إطاعة للضمير أى لقوانينها الزائفة فهى ليست فى ذهن هيجل عندما يتحدث عن الضمير الحقيقى الذى هو قبول وتنفيذ ما يمليه الضمير وفقا للقوانين العقلية وحدها . أما بالنسبة للضمير الدينى فارجع إلى الموسوعة فقرة ٥٥٢ ويؤكد هيجل أن الضمر الدينى ، فى المذهب البروتستانتى ، يتحد مع الضمير الحقيقى فى هوية واحدة (لاحظ أن هيجل كان بروتستانتياً) والدين بصفة عامة هو دائرة الدولة (المترجم) .

فقط، ما هو خير بالنسبة لمضمون معين، وكذلك القوة التى يدين لها الخير بتحققه الفعلى فى الوقت الذى كان فيه فى بداية الأمر مجرد مثل أعلى ، وما ينبغى أن يكون فحسب .

(إضافة)

إن الوعى الذاتى الذى بلغ هذا الانعكاس المطلق على نفسه يعرف ذاته من خلال هذا الانعكاس على أنها ذلك اللون من الوعى الذى يجاوز - وينبغى أن يجاوز - نطاق أى تعين خاص معطى أو موجد . إن اتجاه المرء للنظر إلى داخل نفسه بعمق ، وإلى أن يعرف ويحدد من الداخل ما هو حق وما هو خير (وهو يمثل إحدى السمات العامة فى التاريخ كما هى الحال عند سقراط ، والرواقية ، وآخرين)(١) ، هذا الاتجاه يظهر فى العصور التى لا يمكن فيها لما هو معترف به على أنه حق وخير فى العادات المعاصرة ، أن يشبع إرادة الفضلاء من الناس ؛ فعندما يصبح عالم الحرية القائم خائناً لإرادة أفاضل الناس ، فإن هذه الارادة تفشل فى أن تجد نفسها فى الواجبات المعترف بها ، ولابدّ لها أن تحاول أن تجد فى عالم المثل الأعلى للحياة الداخلية وحدها ذلك الانسجام الذى فقده الواقع المتحقق بالفعل . وما أن يدرك الوعى الذاتى حقه الصورى ويضمن الوصول إليه بهذه الطريقة حتى يعتمد كل شىء على طابع المضمون الذى أعطاه لذاته .

---

(١) جوهر تعاليم سقراط هو حكمة معبد دلفى « اعرف نفسك » لقد وصف نفسه بأنه قابلة يولّد الأفكار الموجودة بالفعل كاجنة فى اذهان الناس . قارن فقرات ٢٧٩ و ٣٤٣ - وانظر تاريخ الفلسفة لهيجل المجلد الأول ص٢٩٧ وما بعدها . أما شعار الرواقية فهو «عش على وفاق مع الطبيعة» ، وهو يعنى على وفاق مع العقل . « على هذا المبدأ الصورى الخالص الذى يجعل المرء فى انسجام كامل مع نفسه بوصفه طبيعة مفكرة فحسب تعتمد القوة التى تجعل المرء غير مكترث لأى متع جزئية أو انفعالات أو منافع خاصة » هيجل : تاريخ الفلسفة المجلد الثانى ص٢٦٣ .

[١٣٩]

ما أن يحيل الوعى الذاتى جميع الواجبات الصحيحة إلى بطلان ، ويحيل نفسه إلى جوانية خالصة للإرادة ، حتى يصبح القوة الممكنة إما : فى أن يجعل من الكلى مبدأ له على الإطلاق ، أو أن يجعل الجزئية الخاصة لإرادة الذات تعلو على الكلى على حد سواء ، متخذاً منها مبدأ له ومحققاً لها فى أفعاله ، أعنى أنها تصبح شراً بالقوة .

(إضافة)

حين يكون لديك ضمير ، وحين يكون هذا الضمير مجرد ذاتية صورية فحسب ، فإن ذلك يعنى ببساطة أنك على حافة الانزلاق إلى الشر ، ففى حالة استقلال اليقين الذاتى ، بما له من استقلال فى المعرفة واتخاذ القرار ، يكون لكل من الأخلاق الذاتية والشر أصل مشترك واحد .

إن أصل الشر بصفة عامة إنما يوجد فى غموض الحرية (أعنى فى الجانب النظرى من الحرية) وهو غموض تخرج به حرية الضرورة من المستوى الطبيعى للإرادة . وهو شيء باطنى إذا قورن بهذا المستوى(١) . إنه هو هذا

(٤٠) درس هيجل هذا الموضوع نفسه بالتفصيل فى الموسوعة فقرة ٢٤ . البرهان هنا يسير على النحو التالى:

إننا جميعاً نبدأ الحياة من المستوى الطبيعى ، وفى مثل هذا المستوى ، كالطفولة مثلاً لا توجد حرية لا أخلاقية . وتعتمد الحرية على اكتشاف الذات التى هى روحية وليست طبيعية ، أعنى أن الذات العقلية الباطنية موجودة على شكل جرثومة حتى فى حالة الطفل الصغير . وبتجاوز هذه الحياة نحصل على الحرية . لكن لما لم يكن هناك فسخ أو كسر لإتصال الحياة ، فإنه يمكن أن يقال إن الحرية تنشأ من الحياة الطبيعية وأنها مع ذلك تعارض مثل هذه الحياة ، أعنى أنها جوهرنا الداخلى طوال الوقت .

وتظهر الإرادة الطبيعية إلى الوجود كإرادة أصيلة عندما تتخذ شكل الإرادة الجزئية ، أعنى الإرادة التعسفية أو العشوائية (قارن فقرة ١١ ـ ١٥) وسبب هذا التناقض هو الصدام بين صورتها ومضمونها . فصورتها « أنانية » ذاتية : إنها ذاتى الداخلية التى=

المستوى الطبيعي للإرادة الذي يظهر إلى الوجود بوصفه تناقضاً ذاتياً ، ولا يمكن التوفيق بينه وبين ذاته داخل هذا التعارض ، وبالتالي فإن جزئية الإرادة هذه هي بالضبط التي تجعلها بعد ذلك شراً . أعني أن الجزئية هي باستمرار ثنائية : وهي هنا عبارة عن تعارض بين المستوى الطبيعي للإرادة وبين جوانيتها ، ولا تكون الأخيرة في هذا التعارض سوى ذاتية نسبية ومجردة لا يمكن لها أن تستمد مضمونها إلا من مضمون متعين للإرادة الطبيعية ، ومن الرغبة ، والغزيرة والميل .. إلخ .

ولقد قيل عن هذه الرغبات والغرائز .. إلخ إنها يمكن أن تكون خيراً ويمكن أن تكون شراً . ولكن ما دامت الإرادة تتخذ مضموناً محدداً لها من هذه الغرائز

= تختار وهي التي توصف بأنها حرة رغم انها من الناحية التجريدية هي الأنا الخالص أو الذاتية المجردة الموصوفة في الفقرة رقم٥ ومضمونها معطى بواسطة الطبيعة وتتألف من الرغبات والغرائز .. إلخ (انظر فقرة ١١) . والرغبات في ذاتها ليست خيراً ولا شراً؛ فالطفل الذي تقود هذه الرغبات حياته يوصف بالبراءة فهو لم يصبح بعد على المستوى الأخلاقي . أما ما يجعلها شراً فهو اختيارها في معارضة الخير . واختيار من هذا القبيل مفتوح أمام الإرادة الجزئية لأن هناك تفرقة واضحة في تلك الإرادة بين الشكل والمضمون ، ولأن الفكر الذي يجعل هذه التفرقة ممكنة قد ينعكس على الأنا ، وبالتالي يكتشف الطبيعة الحقيقية لجهر الأنا ، أعني أن هذا الجوهر ليس هو الذاتية المجردة ، لكنه الخير أو الكلي (قارن فقرة ١٣٢) ومن هنا كان من الممكن للذاتية المجردة ، ذاتية العشوائية والتعسف ، أن تختار إما الخير ، أعني جوهرها أو الرغبة الطبيعية التي تصارع وتعارض هذا الجوهر . أعني أنها قد لا تتخذ مقياساً لاختيار حقيقتها الأصيلة وكليتها وإنما جزئيتها ، أي ما يعارض كليتها وحين تفعل ذلك تكون شريرة . حريتها الداخلية قد مكنتها من أن تريد الطبيعي ، أعني أن تريد ما يناقض جوهرها ، هذا هو بالضبط معنى الشر . ومن هنا فإن الشر ليس هو الطبيعة وحدها ، وليس هو الفكر وحده (فالشر ليس هو نفسه الخطأ) بل إن الشر هو اتحاد الطبيعة والتفكير إنه : إرادة ما هو طبيعي ، وهي التي يجعلها التفكير ممكنة . والشرط السابق للشر هو معرفة الخير والشر ، أعني : القدرة على التفرقة بين الماهية الكلية للإرادة ، وما يعارض هذه الماهية . من تعليقات نوكس ص٣٤٢ (المترجم) .

فى طابعها العرضى الذى تمتلكه بوصفها طبيعية ، وكذلك الصورة التى تكون لها فى هذه المرحلة ـ وهى صورة الجزئية ذاتها ـ فإنه ينتج عن ذلك أنها تتعارض مع الكلى بوصفه تموضعاً داخلياً ، وتتعارض مع الخير الذى يظهر على المسرح بوصفه الطرف الأقصى الطبيعى الخالص والبسيط ، للموضوعية المباشرة ، بمجرد ما تنعكس الإرادة على نفسها ويصبح الوعى معرفة بالوعى . فى هذا التعارض تكون جوانيه الإرادة شراً . وعلى هذا النحو يكون الإنسان شريراً بالجمع بين جانبه الطبيعىٰ أو غير المتطور ، والتفكير فى ذاته . وبالتالى فإن الشر لا ينتمى إلى الطبيعة بما هى كذلك فى ذاتها ـ ما لم نفترض أن الطبيعة هى الجانب الطبيعى للإرادة الذى يرتكز على مضمونها الجزئى ـ ولا التفكير المرتد إلى ذاته ، أعنى : المعرفة بصفة عامة ، ما لم تعنى تأكيد نفسها فى معارضة الكلى

لا مندوحة عن أن يرتبط هذا الوجه من وجوه الشر ، وضرورته ، بواقعة أن هذا الشر نفسه مدان بأنه ضرورة ما لا ينبغى أن يكون ، أعنى : واقعة أن الشر ينبغى أن يلغى ويحذف . ولا يعنى ذلك أنه ينبغى ألا يكون هناك على الإطلاق أى لون من ألوان الثنائية فى الإرادة ، بل على العكس : فإن هذه الثنائية نفسها هى التى تميز بين الإنسان والحيوان غير العاقل . لكن المهم أن الإرادة ينبغى ألا ترتكز عليها ، أو أن تتشبث بالجزئى بوصفه شيئاً جوهرياً فى مقابل الكلى ، بل ينبغى عليها أن تجاوز هذه الثنائية بوصفها لا شىء . وفضلاً عن ذلك ـ بالنسبة لضرورة الشر هذه ـ فإن الذاتية ، بوصفها انعكاساً ذاتياً لا نهاية له ، هى التى توجد وتواجه فى تعارض بين الكلى والجزئى . ولو بقيت فى هذا التعارض (أعنى لو كانت شريرة) فإنها فى الحال تكون مستقلة وتنظر إلى نفسها على أنها معزولة ، وأنها هى نفسها إرادة الذات . ومن ثم فإذا اقترفت الذات الفردية شراً ، فإن الشر فى هذه الحالة يكون مسؤولية الفرد على نحو خالص وبسيط .

[١٤٠]

فى كل غاية تسعى إليها الذات الواعية نفسها هناك شىء إيجابى (انظر فقرة

رقم ١٣٥) حاضر بالضرورة ؛ لأن الغاية هى ما يفترض فى كل عمل عينى متحقق بالفعل . ويعرف المرء كيف يستخرج ويؤكد هذا الشىء الإيجابى ، بل إنه قد يواصل السير فينظر إليه على أنه واجب أو نية سامية . وهو حين يفسره على هذا النحو يصبح قادراً على إبراز عمله على أنه خير أمام أعين الناس وعينه هو نفسه ، رغم واقعة أنه تبعاً لطابعه الفكرى لمعرفته للجانب الكلى من الإرادة يدرك عن وعى : التناقض بين هذا الوجه الإيجابى والمضمون السلبى الجوهرى لعمله . وخداع الآخرين بهذه الطريقة هو ما يسمى بالنفاق ، فى حين أن خداع المرء نفسه هو تجاوز النفاق : إنه المرحلة التى تزعم فيها الذاتية أنها مطلقة .

(إضافة)

هذه الصورة الأخيرة ـ الأكثر عمقاً للشر ـ والتى يتحول فيها الشر إلى خير ، وينقلب الخير شراً . كما أن الوعى الذى يدرك قوته فى هذا التحول ويدرك نفسه على أنه مطلق ، هى العلامة المميزة للذاتية فى مرحلة الأخلاق الذاتية هذه ، إنها الصورة التى يزدهر فيها الشر فى عصرنا ، وهى نتيجة وصلنا إليها بفضل الفلسفة ، أعنى : بفضل سطحية فكر استطاع أن يلوى التصور العميق ويشكله فى هذه الصورة ويغتصب اسم الفلسفة ، تماماً مثلما انتحل الشر اسم الخير .

فى هذه الملاحظة سوف أشير بإيجاز إلى الصور الرئيسية للذاتية التى أصبحت متداولة :

(أ) يتضمن النفاق اللحظات التالية :

١ ـ معرفة الكلى الحقيقى سواء كانت معرفة فى صورة شعور بالحق أو الواجب أو معرفة وفهماً أكثر عمقاً لهما .

٢ ـ إرادة الجزئى الذى يصارع الكلى .

٣ ـ المقارنة الواعية بين اللحظتين السابقتين .

٤ ـ إلى هذا الحد فإن الذات الواعية تدرك فى عملية الإرادة أن إرادتها الجزئية من حيث طابعها شر .

إن هذه النقاط تصف الفعل الذى تصاحبه نية سيئة ، أما النفاق الحقيقى فهو يتضمن شيئاً أكثر من ذلك .

لقد أعطيت أهمية عظمى ، فى وقت من الأوقات ، للسؤال الذى يتساءل : عما إذا كان الفعل يعتبر شراً إذا ما صاحبته نية سيئة فحسب ، أعنى إذا ما صاحبته معرفة صريحة باللحظات التى سبق ذكرها ؟ ولقد استنتج بسكال Pas-cal إجابة جديرة بالإعجاب حيث يقول(*) : سوف يُدان كل أنصاف الخطاة جميعاً الذين يحبون الفضيلة بعض الحب . أما أولئك الخطاة الذين يعترفون بخطيئتهم صراحة : الخطاة القساة ، الخطاة الخُلّص ، الممتلئين بالخطيئة والذين أنجزوا أعلى درجاتها فإن جهنم لن تمسك بهم فقد خدعوا الشيطان بفضل استسلامهم له .. ينبغى علينا ألا نظن أن الحق الذاتى للوعى الذاتى ، فى أن يعرف ما إذا كان طابع الفعل خيراً أم شراً حقاً ، يصطدم بحق الموضوعية المطلق ، كما

(*) الرسائل الريفية (الرسالة الرابعة) فى نفس السياق يقتبس بسكال أيضاً شفاعة السيد المسيح لأعدائه وهو على الصليب « اغفر لهم يا أبتاه ، فإنهم لا يعملون ما يفعلون» وهى صلاة قد تكون لا لزوم لها لو أن واقعة عدم معرفتهم بما يفعلون قد أضفت على هذا الفعل صفة البراءة ، وبالتالى فإنه يسقط الحاجة إلى الغفران . ويقتبس بسكال كذلك من أرسطو (الأخلاق النيقوماخية ١١١٠ ب٢٤) التفرقة بين الإنسان الذى يفعل وهو يجهل والإنسان الذى يفعل وهو يعلم ـ فى الحالة الأولى : حالة الجهل فإن فعله لا يكون مراداً بحرية . (وهذا الجهل يتعلق بالظروف الخارجية . راجع فيما سبق فقرة ١١٧) وبالتالى ينبغى ألا ينسب إليه فعله . لكن أرسطو يقول عن الحالة الثانية « كل شرير يجهل ما الذى ينبغى عليه فعله وما الذى ينبغى عليه أن يحجم عن فعله ، هذا اللون من الفشل فى التمييز هو الذى يجعل الناس ظالمين أشراراً بصفة عامة .. إن الاختيار الجاهل بين الخير والشر هو السبب لا فى أن يكون الفعل غير إرادى (فى ألا ينسب إلى أحد) بل فقط فى أن يكون الفعل شريراً » ومن الواضح أنه كانت لدى أرسطو نظرة أعمق ، عن العلاقة بين المعرفة والإرادة ، من النظرة التى أصبحت شائعة فى الفلسفة السطحية التى تعلمنا المعرفة المضادة وهى : أن القلب والحماس هما المبدآن الحقيقيان للفعل الأخلاقى (المؤلف) .

لو كان العنصران منفصلين ومحايدين أحدهما بالنسبة للآخر ، ولا يرتبط أحدهما بالآخر إلا عرضاً .

لقد كان مثل هذا التصور للعلاقة بينهما كامناً بصفة خاصة فى جذور المشكلات القديمة حول فعالية النعمة أو الفضل الإلهى Grace(١) فالشر فى جانبه الصورى هو أخص خصائص الفرد ما دامت :

(أ) ذاتيته هى بالضبط التى تضع نفسها على نحو خالص وبسيط من أجل ذاتها ، ولهذا السبب كان الشر هو ـ على نحو خالص بسيط ـ مسؤولية الفرد الخاصة ، (أنظر فقرة ١٣٩ والإضافة على هذه الفقرة) .

(ب) والإنسان فى جانبه الموضوعى يتفق مع تصوره بمقدار ما يكون روحياً . وباختصار : موجوداً عاقلاً يحمل فى طبيعته بما هو كذلك خاصية الكلية التى تعرف نفسها . ولهذا فإننا نخطىء حين نعامله باحترام طبقاً لتصوره إذا انفصل عنه جانبه الخير ، وبالتالى ينفصل فعل الشر كشر عنه أيضاً ولا ينسب إليه كشر . أما إذا تساءلنا : كيف نحدد الوعى بهذه اللحظات فى تمييزها بعضها عن بعض ؟ أو إلى أى حد تطورت أو فشلت فى أن تتطور بوضوح حتى لنقدر أن

---

(١) تتلخص مشكلة النعمة Grace فى التوفيق بين إيمان المرء بعدم قدرته على الوصول إلى الخلاص فى استقلال عن النعمة الإلهية أو الفضل الإلهى مع إيمان المرء فى نفس الوقت بحرية الإنسان ، ولقد ذهبت الجانسينية Janseenis فى القرن السابع عشر إلى التقليل من حرية الإنسان ودخلت فى نقاش وخلاف مع اليسوعيين حول هذه المشكلة . المذهبان يؤمنان بفاعلية النعمة والفضل الإلهى لكنهما يختلفان فى طريقة الحصول عليها . ويرى هيجل أنه إذا كانت النعمة الإلهية ، أو قوة الله ، أعنى الموضوعية ـ تعطى لبعض الناس دون البعض الآخر ، على نحو ما يتفق الفريقان ـ لكانت قوة الله والحرية البشرية عندئذ تعالجان كما لو كانتا لا ترتبطان إلا على نحو عرضى . قارن عرضاً جيداً لنزاع القرن السابع عشر حول هذه المشكلة (تلك هى الخلفية التى يشير إليها هيجل فى الإضافات السابقة) كتاب الأسقف موريس عن بسكال Pishop Morris : Pascal لندن ١٩٣٧ ، لا سيما الفصل السادس . من تعليقات نوكس ص٣٤٣ (المترجم) .

نتعرف عليها ؟ وإلى أية درجة يفعل الفعل الشرير بنية سيئة قليلاً أو كثيراً ؟ جميع هذه الأسئلة تمثل الجانب التافه من الموضوع ، وهو جانب يهم أساساً الناحية التجريبية .

ومهما يكن من شيء فإن الشر ، واقتراف الشر بنية سيئة لا يعنيان تماماً النفاق . إذ يدخل في النفاق إلى جانب الطابع الصوري للزيف :

أولاً : زيف اعتناق الشر واعتباره خيراً أمام الآخرين ، ظهر المرء في جميع المناسبات بمظهر الإنسان الخير ، صاحب الضمير الحي، الورع .. إلخ وهو سلوك يعتبر في مثل هذه الظروف مجرد خدعة يخدع بها الآخرين .

ثانياً : ومن ناحية أخرى فإن الإنسان السيء قد يجد في سلوكه الطيب في مناسبات أخرى ، أو في ورعه ، أو ، باختصار : في الأسباب الخيرة ـ ما يبرر في نظره الشر الذي يقترفه ؛ لأنه قد يستخدم هذه الأسباب فيحول طابعها الظاهري من الشر إلى الخير . وتعتمد قدرته في هذا العمل على الذاتية التي تعرف ـ كسلبية مجردة ـ أن جميع التعينات خاضعة لها وتنبع من إرادتها الخاصة .

(جـ) في هذا التحويل من الشر إلى الخير يمكننا أن ندخل لأول وهلة صورة المذهب الذاتي المعروفة باسم « المذهب الاحتمالي Probablism »[1] فالمبدأ المرشد لهذا المذهب هو أن أي فعل يمكن أن يكون مسموحاً بفعله ، وأن يفعل بنية سهلة وضمير مرتاح، بشرط أن يكون في مقدور الفاعل أن يتصيد أي مبرر جيد لفعله ، وليكن سلطة رجل لاهوتي واحد ، حتى ولو كان الفاعل يعرف أن هناك لاهوتيين آخرين يرفضون على نحو واضح مثل هذه السلطة . حتى في هذه الفكرة لا يزال يوجد التصور الصحيح ، وهو أن السلطة والمبرر الذي يستند إلى السلطة لا يقدمان سوى احتمال فحسب ، رغم أن هذا الاحتمال يكفي لكي يرتاح الضمير . إنه من المسلم به في المذهب الاحتمالي أن للمبرر الجيد مثل هذا

---

(١) مذهب في اللاهوت الأخلاقي عند اليسوعيين ، والاحتمال هنا ليس احتمالاً رياضياً لكنه يعني : الاحتمال المرجح للصدق لوجد أسباب لها وزن كبير ، وهم يذهبن إلى انه ينبغي أن يكون هناك سبب قوي جداً لافتراض ان فعلاً ما ينبغي الا يُحَرّم (المترجم) .

الطابع ، وهو أنه يمكن أن يوجد إلى جانبه مبررات جيدة أخرى لها نفس الدرجة من الخير . وحتى هنا علينا أن نعترف بأثر الموضوعية فى قولنا : إن السبب أو المبرر هو العامل الذى يحدد ، لكن هذه التفرقة بين الخير والشر قد تمت اعتماداً على جميع هذه المبررات الجيدة الأساسية الخيرة بما فيها السلطات اللاهوتية أيضاً رغم واقعة أنها كثيرة ومتناقضة ، والنتيجة هى أن تكون لذاتية الشىء ـ وليس لموضوعيته ـ الكلمة الأخيرة . وهذا يعنى أن نجعل من الهوى والتعسف (أو الإرادة الذاتية) حكاماً وقضاة للخير والشر ، وتكون النتيجة : تفويض الأخلاق والشعور الدينى أيضاً ، لكن واقعة أن اتخاذ القرار يقع داخل ذاتية الفرد الخاصة وحدها هى أمر لم يعترف به المذهب الاحتمالى صراحة بوصفه مبدأ له . بل على العكس ـ كما سبق أن ذكرنا ـ تراه يذهب إلى أن سبباً ما هو الذى يحسم الأمر ، ومن ثم فإن المذهب الاحتمالى إلى هذا الحد يظل صورة من صور النفاق .

(د) فى مراحل الذاتية نجد أن المرحلة التالية فى النظام الصاعد هى وجهة النظر التى تقول إن خيرية الإرادة تعتمد على إرادتها للخير(١) . يفترض أن هذه الإرادة للخير المجرد تكفى ، بل هى فى الواقع المطلب الوحيد لكى يكون الفعل خيراً . بما أن إرادة شىء محدد تجعل للفعل مضموناً ، فإن الخير المجرد لا يحدد شيئاً ، ومن ثم فإنه يترك للذاتية الجزئية إعطاء هذا المضمون طابعه ومكوناته .

وكما هى الحال فى المذهب الاحتمالى فإن أى شخص لا يكون هو نفسه «الأب المبجل » المثقف ، لكنه مع ذلك يمكن أن يكون لديه تصنيف لمضمون محدد تحت محمول كلى هو « الخير » تقوم به سلطة أحد اللاهوتيين ، كذلك الحال هنا فأى ذات ـ دون أى مواصفات أخرى أو مؤهلات أبعد ـ تنشغل بشرف إعطاء مضمون سوى أحد العناصر الكثيرة فى فعل هو كل عينى ، أما العناصر الأخرى فقد تتضمن صفات مثل : « مجرم » و « شرير » وهذا المضمون المتعين الذى

---

(١) لا يوجّه هيجل هجومه الأساسى فى هذه الإضافة إلى نظرية كانط نفسها ، وإنما إلى الشكل الذى انحرفت إليه على يد الرومانتيكيين (المترجم) .

أعطيه للخير بصفتي ذاتاً ، هو الخير الذى أعرفه فى الفعل ، أعنى : هو نيتى الخيِّرة . (قارن فقرة ١١٤) هكذا ينشأ تناقض بين الأوصاف : فالفعل طبقاً لواحد منها « خير » ، وطبقاً لوصف آخر « مجرم » . وهنا يبدو أنه يظهر كذلك ـ حول الفعل العينى ـ سؤال عما إذا كانت النية الكامنة خلف الفعل فى مثل هذه الظروف خيرة حقاً . وقد يكون الواقع عموماً هو أن الخير هو ما اتجهت إليه النية بالفعل ، لكن لا بد أن يكون الأمر على هذا النحو باستمرار إذا قيل إن الخير فى حالة تجريد هو الباعث الذاتى الذى يحدد . فحينما ارتكب الخطأ بفعل قصد به نية حسنة لكنه من زوايا أخرى شرير ومجرم ، فإن الخطأ الذى ارتكب على هذا النحو ينبغى أن يكون بدوره خيراً أيضاً ، ولا بد أن يكون السؤال الهام هو : أى جانب من جوانب الفعل هذه هو حقاً الجانب الجوهرى ؟ ومن ناحية أخرى فإن مثل هذا السؤال الموضوعى لا مجال له هنا ، أو بالأحرى : إن الوعى الذاتى هو وحده الذى يشكل قراره الموضوعى عند هذه النقطة . وفضلاً عن ذلك فإن « الجوهرى » و « الخير » يعنيان شيئاً واحداً ، وكل منهما مجرد مثل الآخر سواء بسواء . فالخير هو ما هو جوهرى من زاوية الإرادة ، والجوهرى من هذه الزاوية ينبغى أن يكون على هذا النحو بالضبط ، أن يتسم فعلى بأنه خير أمام عينى . لكن إدراج الخير تحت أى مضمون يرغب فيه المرء هو النتيجة المباشرة والواضحة لواقعة أن هذا الخير المجرد يخلو تماماً من أى مضمون ، وبالتالى يرتد بأسره ليعنى أى شىء إيجابى ، أعنى : شيئاً يكون صحيحاً من وجهة نظر فردية ، وقد يكون فى طابعه المباشر صحيحاً كغاية جوهرية ، كما هى الحال مثلاً حين أحسن إلى الفقراء ، أو أن أهتم بنفسى ، بحياتى ، وأسرتى ، وهلُمَّ جرا ، وفضلاً عن ذلك : فكما أن الخير هو المجرد ، كذلك الشر لابدّ أن يكون أيضاً بغير مضمون وأن يستمد تعينه من ذاتى . وبهذه الطريقة أيضاً تنشأ الغاية الأخلاقية التى هى كراهية الشر واستئصاله ، وتترك طبيعة الشر بغير تعيين .

السرقة ، والجبن ، والقتل ، وما إلى ذلك بوصفها أفعالاً ، أعنى : إنجازاً للإرادة

الذاتية ، تحمل طابعاً مباشراً هو أنها تشبع هذه الإرادة ، وهى بالتالى شىء إيجابى . ولكى نجعل الفعل فعلاً خيراً فما علينا إلا أن نعترف بهذا الجانب من الفعل ونصفه بأنه نيتى ، وبالتالى يصبح هذا الجانب هو الجانب الجوهرى الذى بفضله يكون الفعل خيراً ، ببساطة : لأنه كان فى نيتى خيراً . يمكننا بهذا الشكل أن نحول بعض الأفعال ـ بسبب هذا الجانب الإيجابى لمضمونها ـ إلى نية خيرة، وبالتالى : إلى فعل خير ؛ فنحن نسرق لكى نحسن إلى الفقراء ، ونهرب من المعركة لكى نؤدى واجبنا نحو العناية بحياتنا الخالصة أو بأسرتنا (وربما قلنا أسرتنا الفقيرة إن أردنا المساومة) ونقتل بدافع الكراهية أو الانتقام (أعنى لكى يشبع المرء إحساسه بحقوقه الخاصة أو بالحق بصفة عامة ، أو إحساس المرء بشر الآخر أو الخطأ الذى اقترفه فى حق نفسه أو فى حق الآخرين ، أو فى حق العالم أو الأمة بصفة عامة باستئصال هذا الفرد الوغد الذى يتجسد فيه الشر ، فإننا نسهم على الأقل فى استئصال الشر) جميع هذه الأفعال تمت بنوايا حسنة ، وهكذا نجد الخير فى كل جانباً إيجابياً من مضمونها . ويكفينا الحد الأدنى من الذكاء لنكتشف فى أى فعل ـ كما يفعل أولئك اللاهوتين المثقفون ـ جانب إيجابى ، وبالتالى مبرراً طيباً للفعل ونية حسنة كامنة خلفه . ومن هنا قيل إنه لا يوجد أشرار بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة طالما أنه لا يوجد إنسان يريد الشر من أجل الشر، أعنى : أنك لن تجد إنساناً يريد الجانب السلبى الخالص بما هو كذلك . بل على العكس سنجد أن كل إنسان يريد باستمرار شيئاً إيجابياً ، ومن ثم ـ من وجهة النظر التى ندرسها ـ شيئاً خيراً . هكذا تتلاشى فى هذا الخير المجرد كل تفرقة بين الخير الشر ، وتتلاشى معها جميع الواجبات العينية . ولهذا السبب فإنك حين تريد الخير ، وحين يكون لديك النية الحسنة للفعل ، فإنك تكون أقرب إلى الشر منك إلى الخير ؛ لأن الخير المراد ليس سوى هذه الصورة المجردة من الخير ، وبالتالى فإن جعله عينياً مسألة متوقفة على الإرادة التعسفية للذات .

وينتمى إلى هذا السياق حكمة شهيرة تقول : « الغاية تبرر الوسيلة » وتبدو

هذه العبارة لأول وهلة تافهة ولا قيمة لها ، وهذا حق تماماً . وقد يضعها المرء فى كلمات عامة فيقول : إن الغاية العادلة تبرر بالطبع الوسيلة ، فى حين أن الغاية الظالمة لا تبررها . والعبارة التى تقول : « لو كانت الغاية صحيحة كانت الوسيلة صحيحة أيضاً » ، هى مجرد تحصيل حاصل ، ما دامت الوسيلة هى على وجه الدقة ما لا يكون شيئاً فى ذاته ، لكنها تكون من أجل شىء آخر ، وهى تجد فى هذه الغاية غرضها وقيمتها بشرط أن تكون وسيلة حقاً . لكن عندما يقول شخص ما : إن الغاية تبرر الوسيلة ، فإن فحوى كلامه لا يقتصر على تحصيل الحاصل أو هذا التكرار الخاوى . إنه يفهم من هذه العبارة شيئاً أكثر تخصيصاً، أعنى أن يستخدم كوسيلة لغاية خيرة ، هو أمر مسموح به ، بل هو واجب ملزم

١ ـ يحوم حول أذهان أولئك الذى يتحدثون عن « الغاية تبرر الوسيلة » وعى غامض بجدل العنصر « الإيجابى » الذى سبق أن تحدثنا عنه فى المبادىء الأخلاقية أو المبادىء القانونية المعزولة، وأيضاً فى تلك القواعد العامة الغامضة كذلك مثل : « ينبغى عيك ألا تقتل » أو « ينبغى عليك أن تهتم بسعادتك وسعادة أسرتك » ، وليس للسلطات التنفيذية والجنود الحق فى قتل الناس ، ولكن من واجبهم ذلك عندما يتعين ، بدقة ، نوع الناس والظروف المسموح فيهاقتلهم ومتى يكون ذلك ملزماً . ومن ثم فإن سعادتى وسعادة أسرتى ينبغى أن يندرجا تحت غايات أعلى على هذا النحو ترتد إلى مرتبة الوسائل لبلوغها .

٢ ـ ومع ذلك فإن ما يحمل صفة الجريمة ليس قاعدة عامة من هذا النوع الذى يكون غامضاً وخاضعاً للجدل ، وإنما على العكس ، طابعها النوعى الخاص قد تعين وثبت بالفعل على نحو موضوعى . والآن فإن ما يوضع فى معارضة هذه الجريمة المتعينة ـ وهو ما يفترض أنه يجرد الجريمة من طابعها الإجرامى ـ هو الغاية المبررة ، وهى ببساطة : رأى ذاتى عما هو خير وأفضل . وما يحدث هنا هو نفس ما حدث عندما توقفت الإرادة عند إرادة الخير المجرد ، أعنى أن الطابع المعين السليم والمطلق للخير والشر ، وللحق والخطأ قد تم إلغاؤه تماماً ، وبدلاً من ذلك ينسب التعين إلى شعور الفرد ، وخياله ، وهواه .

(هـ) ويقدم الرأى الذاتى ، أخيراً بصراحة ، على أنه معيار الحق والواجب، ويفترض أن الاقتناع الذى يعتنق شيئاً على أنه حق يجب أن يقرر الطابع الأخلاقى للفعل . وما دام الخير الذى نريد أن نفعله لا يزال هنا بغير مضمون فإن مبدأ الاقتناع لا يضيف إلا معلومة بأن اندراج الفعل تحت مقولة الخير هى مسألة شخصية خالصة . ولو صح ذلك لاختفى تماماً أى ادعاء للموضوعية الأخلاقية ، ومذهب كهذا يرتبط ارتباطاً مباشراً بفلسفة الذات المزعومة التى أشرنا إليها مراراً من قبل ، والتى تنكر أن الحقيقة يمكن معرفتها ـ وحقيقة الروح من حيث هى إرادة ، معقولية الروح فى عملية تحققها لنفسها ـ هى قوانين الأخلاق . إن التأكيد على أن معرفة الحقيقة هى ادعاء فارغ ـ على نحو ما يفعل مثل هذا اللون من التفلسف ـ هو تجاوز لأرض العلم (التى يفترض أنها ليست سوى الظاهر فحسب) ويجب عليها فى الحال أن تبحث فى موضوع الفعل عن مبدأها فى الظاهر كذلك . وعلى هذا النحو ترتد الأخلاق إلى نظرية خاصة عن الحياة يعتنقها الفرد وترجع إلى اعتقاده الشخصى . ولا شك أن الدرك الذى انحطت إليه الفلسفة على هذا النحو يبدو للوهلة الأولى على أنه مسألة حياد كامل تصادف أن حدث وانحصر فى مجال تافه لألوان من اللغو الأكاديمى ، لكنه وجهة نظر تتحول بالضرورة إلى صميم الأخلاق ، لتصبح جانباً جوهرياً من الفلسفة . وذلك هو ، إذن ، المعنى الحقيقى لتلك النظريات التى تظهر لأول مرة فى عالم الواقع المتحقق بالفعل وتدرك بواسطته .

كان من نتيجة انتشار وجهة النظر التى تقول إن الاقتناع الذاتى هو وحده الذى يقرر الطابع الأخلاقى للفعل ، أن أصبح من النادر الآن أن نستمع إلى اتهام يوجه إلى النفاق ، وهو أمر كان يحدث كثيراً ، فى استطاعتك فقط أن تصف النفاق بأنه أمر سيىء على اعتبار أن هناك أفعالاً معينة هى فى ذاتها أخطاء ، ورذائل ، وجرائم ، وعلى اعتبار أن المخطىء يعرف بالضرورة أنها كذلك ، وأنه يعرف ويعترف بالمبادىء وبالأفعال الخارجية للتقوى والأمانة حتى مع ادعاء إساءة

تطبيقها . وبعبارة أخرى فقد قيل بصفة عامة بخصوص الشر : إنه من واجب المرء أن يعرف الخير وأن يعرف كيف يميز بينه وبين الشر . وعلى كل حال فإنه لأمر مطلق ذلك الذى منع الناس من ارتكاب الجريمة ومن الأفعال الشريرة، وأصر على أن مثل هذه الأعمال ينبغى أن تنسب إلى الفاعل ما دام إنساناً وليس حيواناً ، لكننا إذا ما وضعنا القلب الطيب ، والنية السليمة والاعتقاد الذاتى مصدراً ينبع منه السلوك ويستمد قيمته ، فلن يكون هناك نفاق ولا سلوك لا أخلاقى على الإطلاق إذ أياً ما فعله الإنسان ففى استطاعته باستمرار تبريره على اعتبار أنه نوايا طيبة ودوافع حسنة ، وبتأثير الاقتناع بأنه خير(*)(١) وعلى هذا النحو لا يكون هناك فعل رذل أو جريمة على نحو مطلق ، وبدلاً من الإنسان الخاطىء الحر الصريح القاسى الخالص الذى سبق أن تحدثنا عنه ، سوف يكون لدينا الإنسان الذى يعى تماماً تبرير سلوكه بالنية والاقتناع . فنيتى الطيبة فى سلوكى واقتناعى بخيرية الفعل تجعلانه خيراً . إننا نتحدث عن الحكم وتقدير فعل ما ،

(*) « أنا لا أشك أدنى شك بأن المرء يشعر باقتناع كامل فى فعله . لكن كم من البشر قادتهم هذه المشاعر إلى أسوأ الأعمال ! وفضلاً عن ذلك فإذا كان أى شىء يمكن التسامح فيه على هذا الأساس ، فإن ذلك يقضى على الحكم العقلى الذى يطلق على الخير الشر ، وعلى القرارات المحترمة والمخجلة . وسوف يكون للجنون فى هذه الحالة نفس حقوق العقل . أو بعبارة أخرى : لن يكون للعقل حقوق أياً كان نوعها ، ولن يكون لحكمه أية صحة ولن يكون لصوته سوى أدنى اعتبار . ستكون الحقيقة بلا شكوك . إننى أرتجف من نتائج مثل هذا التسامح لأنه سيكون على وجه الخصوص ميزة يتمتع بها اللامعقول » من رسالة ف. هـ ياكوبى إلى كونت هولر Holer حول بحث شتولبرج عن « تغيير الإيمان » أوتين Ewtin ٥ اغسطس ١٨٠٠ فى جريدة برنوس Bernnus ، برلين ، اغسطس ١٨٠٢ (المؤلف) .

(١) كان قد نشط تيار قوى فى ألمانيا فى عشرينات القرن الماضى لإحياء المذهب الكاثوليكى الرومانى بدأه الكونت شتولبرج بتحوله إلى الكاثوليكية عام ١٨٠٠ وعاضدة قادة الحركة الرمانتيكية . ولقد عارض هيجل البروتستانتى تغيير الإيمان على هذا النحو بوصفه إعلاء للعاطفة فوق العقل (المترجم) .

لكن طبقاً لهذا المبدأ فإن ما ينبغى أن نحكم عليه هو نية الفاعل واقتناعه وإيمانه فحسب ، وحتى الإيمان هنا ليس بالمعنى الذى طالب فيه المسيح ، الإيمان بالحقيقة الموضوعية بحيث أن الشخص الذى يكون لديه إيمان كاذب ، أعنى : اقتناعاً سيئاً فى مضمونه فلا بد أن يحكم بإدانته ، بحيث يكن الحكم مطابقاً للمضمون . إن الإيمان هنا ، على العكس يعنى : الإخلاص للاقتناع ، والسؤال الذى يطرح حول الفعل هو : « هل ظل الفاعل فى سلوكه مخلصاً لاقتناعه ؟ » وهكذا يكون الإخلاص للاقتناع الذاتى الصورى هو المعيار الوحيد للواجب .

ولا يمكن لهذا المبدأ - الذى يصبح الاقتناع بناء عليه شيئاً ذاتياً على نحو صريح - إلا أن يفرض علينا فكرة الخطأ الممكن . الأمر الذى يتضمن افتراضاً مسبقاً لقانون مطلق . بيد أن القانون ليس هو الفاعل . إن الفاعل هو وحده الموجود البشرى الفعلى . ووفقاً للمبدأ السابق فإن السؤال الوحيد الذى يمكن أن يطرح عندما نقدر قيمة الأفعال البشرية - هو : إلى أى حد اقتنع الفاعل بالقانون . لكن إذا لم تكن الأفعال - بناء على هذه النظرية - هى التى يحكم عليها بواسطة هذا القانون ، أعنى تقدر أو تقاس بصفة عامة - فمن المستحيل علينا أن نعرف لماذا وجد القانون وما هى الغاية التى يخدمها . إن مثل هذا القانون ينحدر إلى مرتبة الحرف الخارجى فحسب بحيث يصبح مجرد كلمة فارغة إذا كان اقتناعى هو وحده الذى يجعله قانوناً ويكسوه ثوب القوة الملزمة .

مثل هذا القانون يمكن أن يزعم أنه يستمد سلطانه من الله أو من الدولة ، وقد يكون وراءه سلطة عشرات من القرون كان خلالها الرباط الذى يضفى على الناس وعلى أعمالهم ومصيرهم ، التماسك والبقاء . وتلك هى السلطات التى تعزز الاقتناع لعدد لا حصر له من الأفراد . ولو جئت أنا لكى أضع فى معارضة هذه السلطات سلطة اقتناعى الفردى - فهو بوصفه اقتناعى الذاتى فإن صحته عبارة عن سلطة - فإن كل ما يظهر فى البداية على أنه كبرياء ذاتى ، لكنه بفضل المبدأ القائل بأن الاقتناع الذاتى هو المعيار فإنه لن يكون كبرياء ذاتياً على الإطلاق .

حتى إذا سلم العقل والضمير بإمكان الخطأ رغم ما فى ذلك من لا منطقية، وهو ما لا يستطيع العلم السطحى والسفسطة السيئة أن تستبعده - فإننا لا نزال نقلل من الغلط عندما نصف الجريمة والشر بصفة عامة بأنها خطأ فحسب ، وذلك لأن الخطأ أمر إنسانى : فمن ذا الذى يمكن أن تجد أنه لم يخطىء قط فى هذا الأمر أو ذاك ؟ أو ما إذا كان قد تناول غذاءه بالأمس من الكرنب الطازج أو المطبوخ، وفى أمور أخرى لا حصر لها أقل من ذلك أو أكثر أهمية ؟ ومن ناحية أخرى فإن الفرق بين ما هو هام وما ليس كذلك يختفى هنا ما دام كل شىء يعتمد على ذاتية الاقتناع والتمسك بها . اللامنطقية التى سبق ذكرها والتى تسلم بإمكان الخطأ والتى تفرضها طبيعة الحالة تتحول إلى صيغة تقول : الاقتناع الخاطىء ليس إلا الخطأ ؛ فهو لا يقع إلا فى دائرة أبعد من اللامنطقية ، وهى لا منطقية الخيانة . فالاقتناع الذى أعلن أنه الأعلى وأنه المقدس ، وفى أحيان أخرى تكون كل علاقتنا به خطأ بحيث يكون اقتناعى شيئاً تافهاً وعرضياً ، شيئاً خارجياً تماماً يمكن إهماله هنا وهناك . والحق أن اقتناعى سيكون شيئاً محايداً ، وكل ما يتبقى لتفكيرى هو الخير الفارغ ، وهو التجريد الذى يرد الفهم إليه الخير .

وهناك نقطة أخرى : إذ ينتج أكثر من ذلك بناء على مبدأ التبرير عن طريق الاقتناع ، أن المنطق يقتضى منى - عندما أدرس سلوك الآخرين المضاد لسلوكى - أن أسلم بأنهم على حق تماماً فى معارضتهم لسلوكى إلى حد أن يصفوا سلوكى بإيمان واقتناع ، أنه سلوك إجرامى . وبناءً على هذا المنطق فإننى لا أربح شيئاً ، بل على العكس فإننى أهبط من مركزى هذا : مركز الحرية والكرامة إلى موقف العبودية والعار . إننى لا أشعر بالعدالة - التى تكون فى حالتها المجردة عدالتى بقدر ما هى عدالة الآخرين - إلا كاقتناع ذاتى غريب ، وحين تنفذ على فإننى أعتبر أننى قد عوملت بقوة خارجية .

(و) أخيراً : الصورة العليا التى تتخذها هذه الذاتية ، وتعبر عن نفسها فيها تعبيراً كاملاً هى الظاهرة التى تسمى باسم مستعار من أفلاطون ، وهو : التهكم.

إن الاسم وحده قد استعير من أفلاطون، الذى استخدمه ليصف به طريقة فى الحديث استعملها سقراط فى النقاش عندما كان يدافع عن فكرة الحقيقة وفكرة العدالة ضد غرور السوفسطائيين وغير المثقفين(١).

ولكنه لم يكن يعالج بطريقة تهكمية إلا طريقتهم الروحية وليس الفكرة ذاتها. فالتهكم ليس إلا طريقة فى الحديث ضد الناس فحسب؛ فالحركة الجوهرية للفكر - فيما عدا إذا كان موجهاً ضد أشخاص - هى الجدل، ومن هنا فقد كان أفلاطون أبعد ما يكون عن معالجة الجدل فى ذاته، وكذلك أيضاً التهكم واتخاذه على أنه الكلمة الأخيرة فى التفكير، والبديل عن الفكرة، فهو بذلك قضى على تدفق الفكر(٢)، دع عنك الرأى الذاتى، وأغرقه فى جوهرية الفكرة(*).

---

(١) يقصد هيجل التهكم السقراطى المألوف الذى أشار إليه ثراسيماخوس فى جمهورية أفلاطون ٣٣٧ أو، فى ادعاء سقراط الجهل. فقد كان سقراط يسأل السوفسطائيين من أمثال ثراسيماخوس محاولاً استخراج الجواب متظاهراً أنه يريد أن يعرف لنفسه وأن يستنير منهم، وبهذه الطريقة يكشف عن زيف نظرياتهم وعدم ترابطها، رغم أنه يعالجها من زاوية تهكمية (المترجم).

(٢) الجدل عند هيجل هو الحركة الذاتية الخلاقة للفكر، فالكلى فى تطوره الجدلى يضفى على نفسه مضموناً. أما أفلاطون فقد اعتبر المثل موجودات قائمة بذاتها ثابتة لا تتغير. ومن هنا كان الجدل عنده منهجاً للبحث يقود نحو الحقيقة، وهذه الحقيقة يمكن فى النهاية أن ترى، لأنها خارج الفكر، وخارج الجدل، إنها موضوع قائم بذاته يشع نوره كما تفعل الشمس. فإذا ما انتهى المنهج الجدلى بموضوع لا يتحرك، أبدى قائم بذاته، فإنه يمكن أن يقال عندئذ إن الجدل غرق أخيراً فى هذا الموضوع. فالعملية التى نبلغ بها مرحلة الرؤية لا تسهم بشىء فى الرؤية ذاتها (المترجم).

(*) زميلى المرحوم الأستاذ زولجر Solger (كان أستاذاً فى برلين من عام ١٨١١ حتى وفاته عام ١٨١٩) استخدم كلمة « التهكم » التى كان فردريك فون شليجل استخدمها فى فترة مبكرة نسبياً من حياته الأدبية وارتفع بها إلى تلك الدرجة العليا من مبدأ الذاتية التى تعرف هى نفسها بأنها عليا.. لكن ذهن زلجر الرفيع كان فوق هذه المبالغات، لقد كانت لديه بصيرة فلسفية وهو لهذا أدرك، وأكد، واحتفظ بذلك الجانب وحده فى رأى شليجل الذى كان جدلياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، أعنى الجدل الذى يعد الدافع المحرك للبحث النظرى. لكن كتابه الأخير « نقد لمحاضرات أوجست فلهلم فون شيلجل =

الصـورة العليـا للذاتية التي تتـصـور نـفسـهـا نهـاية المطاف في حـديثنا هنا ، لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير مـا كان حاضراً ضـمنياً في صـورها المتقـدمة ، أعني:

- حول فن الدراما والأدب » (كتاب فيينا السنوي للمجلد السابع ص٩٠ ما بعدها) أجد فيه شيئاً غامضاً ، لكنى لا أستطيع أن أتفق معه في سير البرهان . يقول زولجر ص٩٢ : « ينشأ التـهكم الحقـيقي من النظرة التي ترى أن الإنسـان مهمـا طالت حياته في هذا العالم الحـاضر ، فإنه لن يستطيع في هذا العالم وحده أن يحقق (مهمته المحددة أو رسالته الخاصة) مهما سمونا بالمعنى الذي نضفيه على هذا التعبير . وأي أمل في تجاوز الغايات المتناهية هو حماقة وغرور كاذب ، فحتى ما هو سام إنما يوجد لسلوكنا في صورة شيء متناه ومحدود .

إذا فهمنا هذه العبارة على وجهها الصحيح لوجدناها تعبر عن مذهب أفلاطون ، وكانت ملاحظة صادقـة في رفض مـا سبق أن أشـار إليـه من قـبل : أعني الجـهـد العـابث تجاه اللامـتناهي المجـرد . لكن القول بأن مـا هو سـام إنما يوجـد في صورة مـحـددة ومتناهيـة مـثل النظـام الأخـلاقي (والنظام الأخـلاقي في جـوهـره حياة واقـعـيـة وفـعـل) يخـتلف اختلافاً كبيراً عن قولنا إن الشيء السامي هو غاية متناهية . إن الشكل الخـارجي ، أو صـورة التناهي ، لا تحـرم مضـمـون الحياة الأخـلاقي أبداً من جـوهـريته من اللامـتناهي الملازم له . ويستطرد زولجر قائلاً :

« ولهذا السبب بالضبط فإن ما هو سام إنما يجد فينا أو بداخلنا على نحو مهمل كما تُهمل وتفنى الضرورة فينا وفي أفكارنا ومشاعرنا التافهة ، إن ما هو سام لا يوجد حقاً إلا في الله وحده ، وما دام يفني فينا فهو يتشكل في شيء مقدس أو إلهي ، وهذا الشيء الإلهي لا نشـارك نحن فيه ، لكن حضـوره المباشـر يتجلى فـي نفس اللحظة التي يخـتفي فيها تحققنا الفعلي ، والنمط الذي يشيع فيه هذا الجانب الإلهي في المسائل الإنسانية هو التهكم التـراجيدي ، وإن كلمة « التهكم » العشوائية قد لا يكون لها أي أهمية لكن هناك شيئاً غامضاً هنا عندما يقال إنها شيء سام أو هو الجانب الأسمى الذي يفنى مع عدمنا وأنه مع اختفاء تحققنا الفعلي يتجلى الإلهي لأول مرة » ويقول زولجر أيضاً (ص٩١) : « إننا نرى الأبطال يتسـاءلون عمـا إذا كانوا قد أخطأوا في العنـاصـر النبيلة الرفـيعة من مشاعرهم وعواطفهم ، ليس فقط فيما يتعلق بنجاحهم ، وإنما أيضاً فيما يتعلق بأصلهم وقيمتهم : حقاً إننا نرتفع عندما يسقط من هو أفضل منا » (السـقوط الخالص للسفلة والمجرمين الذين يباهون بنذالتهم ـ كما فعل بطل مأسـاة حديثة هي الإثـم Die schuld (وهي مسـرحـية كـتبـهـا مـولنر) ١٧٧٤ ـ ١٨٢٩ Adolf Mullner اهتم به القـانون الجنائي ، لكنه لم ينل قط اهتمام الفن الأصيل وهو ما يهمنا هنا) فـالسـقوط المأساوي لشخصيات أخلاقية عالية لا يمكن أن يهمنا ويسمو بنا ويجعلنا نوفق بينه وبين ذواتنا إلا إذا ظهرت هذه الشخصيات على المسـرح تعارض بعضها بعضـاً تماماً . ولكن منها =

الذاتية التى تعرف نفسها على أنها الحكم والقاضى للحقيقة ، والحق ، والواجب ، وهى تعتمد بالتالى على ما يلى : أنها تعرف المبادىء الأخلاقية الموضوعية ، لكنها تفشل فى أن تنكر ذاتها أو أن تنسى نفسها ، لتنغمس فيما هو جاد فى هذه المبادىء وتقيم عليه فعلها . ورغم أنها ترتبط بهذه المبادىء فإنها تبتعد عنها وتعرف نفسها على أنها ما يستطيع أن يقرر ويريد هذا أو ذاك ، مع أنها تستطيع أيضاً أن تقرر على نحو مخالف . وهى تقول : إنكم تتقبلون بالفعل قانوناً ما وتحترمونه على أنه مطلق . وهذا ما أفعله أنا نفسى ، لكننى أذهب أبعد منكم ، لأننى أجاوز هذا القانون وأستطيع أن أجعله يناسبنى . فهو ليس ذلك الشيء الممتاز لكننى أنا ذلك الشيء الممتاز لأننى سيدة القانون وسيدة ذلك الشيء ، إننى أعبث بهما كما يحلو لى ، وموقفى التهكمى الواعى يترك ذلك الشيء السامى يفنى ، ولا أتعلق إلا بالفكر فحسب . هذا اللون من الذاتية لا يجعل فقط مضمون الأخلاق والحق ، والواجبات والقوانين كلها مجرد خواء وبالتالى شراً وعلى نحو كلى ـ لكن صورته فضلاً عن ذلك هى خواء ذاتى ، أعنى أنها تعرف نفسها على

= من يبرره القوى الأخلاقية المختلفة التى تتصارع لسوء الطالع ، والنتيجة أنها تقع ، لمعارضتها لقانون ما اخلاقى ، فى الإثم . وينشأ من هذا الموقف الحق والخطأ الخاص بالطرفين معاً ، ومن ثم الفكرة الأخلاقية الحقيقة خالصة ومنتصرة على أحادية الجانب وبذلك تتفق معنا . ومن هنا فإن ما يفنى فينا ليس هو الجانب السامى ، كلا ، ونحن لا نرتفع بسقوط من هو أفضل ، بل بانتصار ما هو حق .

ولقد كان ذلك هو ما شكل الجانب الحقيقى والأهمية الأخلاقية للمأساة القديمة . ولقد تعدل طابع الاهتمام بعض الشيء فى المأساة الرومانتيكية) ولقد ناقشت ذلك كله فى كتابى (ظاهريات الروح) (الترجمة الإنجليزية ص٧٣٦) لكن الفكرة الأخلاقية متحققة بالفعل وموجودة فى عالم المؤسسات الاجتماعية بدون (سوء الطالع) والصراعات المأساوية وسقوط الأفراد الذين تغلب عليهم سوء الطالع . ووتتجلى هذه الفكرة السامية فى تحققها الفعلى كشيء غير سلبى : هو التجسيد الخارجى للحياة الأخلاقية أعنى الدولة ، وهو أيضاً : الأغراض والآثار وما يمتلكه الوعى الذاتى الأخلاقى ، ويحدسه ، ويعرفه فى الدولة ، وما تدركه الروح المفكرة هناك . (المؤلف) .

أنها خواء بلا مضمون ، وهى بهذه المعرفة تعرف نفسها كشىء مطلق .

لقد بينت فى كتابى « ظاهريات الروح »[1] أن هذا الرضا الذاتى المطلق يفشل فى أن يظل عبادة منعزلة لذاته ، لكنه يقيم لوناً من الجماعة جوهرها ورباطها هو التمتع بهذا النقاء المتبادل : « أعنى الضمير الحى المتبادل والنوايا الطيبة » ، وهى فوق كل شىء : « التجديد المستمر من تمجيد هذه المعرفة الذاتية وهذا التعبير الذاتى ، ومن تمجيد تغذية وإثراء هذه التجربة » ولقد بينت كذلك كيف أن ما سمى « بالروح الجميلة »[2] ذلك النمط النبيل من الذاتية التى تفرغ كل مضمون من موضوعيته وتذبل هى نفسها حتى نفقد كل تحقق فعلى - هى تنويع لمذهب الذاتية Subjectivism مثلها مثل الصور الأخرى من نفس الظاهرة فى السلسلة التى ناقشناها هنا . وما قلناه هنا يمكن مقارنته بالقسم كله رقم (د) الخاص « بالضمير » فى « ظاهريات الروح » ، ولا سيما الجزء الذى يدرس الانتقال إلى مرحلة أعلى ، رغم أنها مرحلة ذات طابع مختلف هناك[3] .

---

(١) فى الترجمة الإنجليزية ص٦٦٣ وما بعدها (المترجم) .

(٢) تعد الحياة الروحية التى اخترعها الأخوة المورافيون Moravians مثلاً على « الروح الجميلة » وهو تعبير شاع فى عصر هيجل ولا سيما على يد الرومانتيكيين من أمثال نوفاليسNovalis وشيللر Schiller وغيرهما - قارن ظاهريات الروح ص ٦٦٦ - ٦٦٧ (المترجم) .

(٣) ظهرت « ظاهريات الروح » لهيجل قبل كتابه « فلسفة الحق » بأربع عشرة سنة ، وكان الانتقال فيها يتم مباشرة من الضمير إلى الدين ، وليس كما هى الحال هنا . وفى الطبعة الثالثة من الموسوعة حيث يتم الانتقال من الأخلاق الذايتة إلى النظام العقلى العينى المتجسد فى الاقتناعات الذاتية والمؤسسات الموضوعية فى آن معاً ، ثم بعد ذلك يحدث الانتقال إلى الدين (المترجم) .

الانتقال من الأخلاق الذاتية إلى الحياة الأخلاقية

[١٤١]

لما كان الخير هو الجانب الجوهرى الكلى للحرية ولكن فى صورة لا تزال مجردة ، كان من الضرورى أن تكون هناك خصائص متعينة من نوع ما ، وأن يكون هناك المبدأ الذى يعينها ، رغم أنه مبدأ يتحد مع الخير نفسه فى هوية واحدة. وبالمثل بالنسبة للضمير الذى هو مبدأ التعين المجرد على نحو خالص ، مطلوب أن تكون قراراته كلية وموضوعية . إن الخير والضمير إذا ما بقيا مجردين وبذلك رفعناهما إلى مرتبة الشمول المستقل لأصبح كل منهما هو اللامتعين الذى ينبغى أن يتعين . لكن تكامل هذين الشموليين النسبيين فى هوية مطلقة قد تم إنجازه بالفعل فى صورة ضمنية فى ذاتية اليقين الذاتى الخالص التى تدرك فى فراغها أنها تتلاشى تدريجياً ، وهى تتحدد مع كلية الخير المجردة . إن هوية الخير مع الإرادة الذاتية - وهى هوية من ثم عينية وتمثل حقيقتهما معاً - هى الحياة الأخلاقية .

(إضافة)

تفاصيل انتقال هذا التصور يوضحها المنطق . وعلى كل حال فإن كل ما نحتاج أن نقوله هنا هو أن طبيعة المتناهى المحدود (وهو هنا الخير المجرد) الذى هو ما ينبغى أن يكون فقط (ولكنه ليس كائناً) ، وكذلك الذاتية المجردة التى ينبغى أن تكون خيراً فحسب (لكنها ليست كذلك بالفعل) وأن تحتفظ بضدها كامناً داخل ذاتها ، أعنى بالنسبة للخير وتحققه الفعلى ، وبالنسبة للذاتية ، «الخير» (أو اللحظة التى تصبح فيها الحياة الأخلاقية تحققة بالفعل) . ولكنهما بوصفهما وحيدى الجانب فإنهما لم يوضعا بعد طبقاً لطبيعتهما الكامنة . إنهما

يبلغان هذا الوضع فى سلبهما ، أعنى : فى أحادية الجانب فيهما ، عندما يميل كل منهما إلى أن يكون ما هو عليه ضمناً ـ عندما يكون الخير بلا ذاتية وبلا طابع متعين ، ويكون المبدأ المحدد ، أى : الذاتية ، بدون ما هو كامن بداخله ـ وعندما يبنى كل منهما نفسه كشمول مستقل ، فينعدمان ويتحولان بذلك إلى لحظتين : لحظتين فى الفكرة الشاملة التى تتجلى على أنها وحدتهما وتكتسب واقعاً بالضبط من خلال وضعهما كلحظتين ، وتصبح الآن حاضرة على أنها فكرة Idea ، وكأن الفكرة الشاملة قد أنضجت تعيناتها إلى واقع ، وتكون فى الوقت نفسه حاضرة فى وحدتهما على أنها ماهيتها الضمنية .

إن تجسد الحرية الذى كان (أ) فى البداية مباشراً على أنه حق (ب) ثم تحدد فى انعكاس الوعى الذاتى على أنه خير (جـ) والمرحلة الثالثة التى ظهرت هنا عند انتقال الخير إلى الحياة الأخلاقية على اعتبار أن هذا الانتقال هو حقيقة الخير الذاتية ، وهو بالتالى حقيقة كل من الذاتية والحق . إن الحياة الأخلاقية هى: الاستعداد الذاتى لأن يصطبغ المرء بما هو حق فى ذاته . والقول بأن هذه الفكرة هى حقيقة تصور الحرية ، هو قول ينبغى فى الفلسفة البرهنة عليه ؛ فلا يفترض سلفاً ، ولا يستمد من الشعور ولا من غيره . وهذا البرهان لا يوجد إلا فى واقعة أن الحق والوعى الذاتى الأخلاقيين يكشفان معاً ، فى ذاتهما ، عن ارتداد إلى هذه الفكرة بوصفها نتاجهما[1] وأولئك الذين يأملون أن يكون فى

---

(١) الحق ككلية خالصة ، والذاتية كجزئية خالصة ضدان ، وفى استطاعتنا أن نجاوز سلب أحدهما للآخر بإنكار استقلالهما المتبادل ، والانتقال إلى صورة من التجربة يوجدان فيها كلحظتين تكمل كل واحدة منهما الأخرى . وتلك هى الحياة الأخلاقية ـ الاستعداد الذاتى المصطبغ بمضمون موضوعى عقلى محدد . وهذه الحياة بوصفها وحدة الشكل والمضمون هى الفكرة ، وهى فكرة الحرية ما دامت اللحظتان اللتان تتضمن وهما الحق والذاتية ـ كل منهما تجسيد للحرية . وتظهر أمامنا هذه الفكرة كتطوير لما =

استطاعتهم الاستغناء عن البرهان في الفلسفة يبينون لنا بذلك أنهم لا يزالون بعيدين عن معرفة ـ بداية ـ ما هي الفلسفة ؛ فليس لهم الحق في المشاركة في البرهان إن أرادوا النقاش بلا فكرة شاملة .

***

= هو متضمن في تصورات الحق والذاتية ، لكن ما دمنا قد رأينا الآن أنهما ليستا سوى لحظتين في « كل عيني » فإن كلاً منهما تكون تجريداً إذا ما انفصلت عن هذا الكل ، وبالتالي فإن كلاً منهما تفترض مقدماً هذا الكل . ومن ثم فعملية السير من الحق، خلال الذاتية ، إلى فكرة الحياة الأخلاقية هو في الوقت نفسه حركة تعود القهقرى إلى الأساس الحقيقي الذي خرج منه الحق والذاتية . أو كما يقول هيجل أحياناً : في تطور ما هو ضمني في الحق والذاتية فإننا ببساطة نسبر أغوارهما : أعني أن التقدم الذي كنا ندرسه دائري يعود بنا الآن إلى ما كان ضمنياً في البداية . نوكس ٣٤٥ ـ ٣٤٦ (المترجم) .

ملحقات

جمع إدوارد جانز E. Gans عام ١٨٣٣ مجموعة من الإضافات اختارها من مذكرات الطلاب الذين حرصوا على كتابة المحاضرات الهيجلية بدقة ، وقارن بينها، ثم أضافها إلى الطبعة التى نشرها فى برلين عام ١٨٣٣ . وحتى لا تختلط هذه الإضافات التى أضافها هيجل نفسه كمذكرات تفسيرية لكثير من الفقرات ، فقد آثرنا أن نلحقها بنهاية الترجمة كما فعل ت . م . نوكس T. M . Knox فى ترجمته الإنجليزية لهذا الكتاب (ص ٢٢٤ وما بعدها) التى نشرها عام ١٩٤٢ ، علماً بأن الترجمة الفرنسية قد أغفلت هذه الملحقات، وقد أشار المترجم « أندريه كان » إلى أنه أسقطها عمداً حتى يبقى على النص الهيجلى الأصلى وحده « ومن ثم فلم نترجم الإضافات التى أضافها جانز وجمعها من التعاليم الشفهية للفيلسوف » ص٢٧ ـ راجع :

Hegel: Principes de la Philosophie du droit, Traduit de l'Allemand. Par Andre' Kaan, P. 27 Gallimard, Id'ees - Paris 1940 .

الملحقات

للتصدير

الملحق رقم ١ :

القوانين نوعان : قوانين الطبيعة ، وقوانين البشر . أما قوانين الطبيعة فهى ببساطة ، على ما هى عليه (أى مطلقة) وهى صالحة على هذا النحو ، وهى ليست عرضة لأن ينتهكها أحد ، وإن كان الإنسان فى بعض الأحيان يخالفها . ولا بدّ لنا من أن نتعلم كيف نعرف الطبيعة لكى نعرف قانونها ما دامت قوانين الطبيعة صارمة ، وأفكارنا عنها هى ، وحدها ، التى يمكن أن تكون كاذبة . فمعيار هذه القوانين خارج عنا ، ومعرفتنا لها لا تضيف إليها شيئاً ، ولا تساعدها فى أداء مهمتها . لكن كل ما فى الأمر أن معلوماتنا يمكن أن تزداد . أما معرفة قوانين البشر فهى تشبهها من زاوية ، وتخالفها فى زاوية أخرى : فهذه القوانين بدورها علينا أن نتعلم كيف نعرفها على نحو ما هى عليه ـ ومعرفة المواطن لها هى من هذا القبيل : كثيراً أو قليلاً ؛ فدارس القانون الوضعى يقف كذلك عند حدود ما هو معطى . لكن الفرق هو أنه فى حالة قوانين البشر نجد أن هذه القوانين تثير روح التفكير والتأمل ، كما أن تنوعها واختلافها يلفت النظر فى الحال إلى أنها شىء وضعه البشر . يمكن أن يوجد بين ما هو مخلوق على هذا النحو وبين الضمير الداخلى للإنسان : إما صدام محتوم أو اتفاق ضرورى ؛ فالإنسان لا يكتفى بما هو موجود ،ولكنه يزعم أنه يحمل بداخله مقياساً لما هو حق . وهو قد يخضع لقهر، وسيطرة سلطة خارجية ، على الرغم من أنه لا يخضع لها قط بنفس الطريقة التى يخضع بها للقوانين الطبيعة ؛ لأن ذاته الداخلية تخبره عما ينبغى أن تكون عليه الأشياء ، وهو يجد بداخله إثبات أو إنكار ما ينظر إليه على أنه صحيح . والحقيقة

العليا فى الطبيعة هى أن هناك قانوناً . أما فى قانون البشر فلا يكون القانون صحيحاً لمجرد أنه موجود فحسب ، بل على العكس : كل شخص يطالب بأن يتطابق القانون مع معياره الخاص . فهناك ، إذن ، إمكان للتعارض أو التضارب بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن ، بين ما هو حق بطريقة مطلقة (الذى يظل بلا تغيير) وبين التحديد العشوائى أو التعسفى لما يعرف على أنه حق . ولا يوجد صراع وتضارب من هذا النوع إلا فى عالم الروح Geist ، ولأن هذا الامتياز للروح يبدو ، من ثم ، أنه يؤدى إلى سخط وشقاء ، فإن الناس ينسحبون من تعسف الحياة وعشوائيتها إلى تأمل الطبيعة ، ويشرعون فى اتخاذ الطبيعة نموذجاً . لكن فى قلب المصادمات بين ما هو حق بطريقة مطلقة وبين ما يؤخذ تعسفاً ، على أنه حق ، تكمن الحاجة إلى دراسة أسس الحق . إن الإنسان - فى حالة الحق - لابد له من أن يلتقى بعقله هو ، وبالتالى فلا بد أن يتأمل عقلانية الحق ، وتلك هى مهمة العلم الذى ندرسه فى مقابل دراسة وضعية القانون الذى لا يتعامل - فى الأعم الأغلب - إلا مع المتناقضات[1] ، وهناك فى عالم اليوم - بالإضافة إلى ذلك - حاجة ملحة أكثر للقيام بهذه الدراسة . لأنه فى حين أن القوانين القائمة كانت عند القدماء محترمة وموضع تبجيل ، فإن حضارة العصر الحالى قد أخذت منعطفاً جديداً ، إذ وضع الفكر نفسه على قمة كل ما يريد أن يكون صحيحاً . وهكذا وضعت النظريات فوق كل ما هو موجود ، ومالت إلى أن تبدو صحيحة وضرورية على نحو مطلق . وفوق ذلك كله فهناك فى الوقت الحاضر حاجة خاصة أخرى تدعونا إلى معرفة أفكار الحق وفهمها . ما دام قد ظهر أن الفكر هو

---

(١) أعنى : مع التناقضات وألوان عدم الاتساق الموجودة فى أى مذهب للقانون الوضعى (انظر مثلاً شروح هيجل على قصص القانون الرومانى فى الإضافات للفقرة من ٣ إلى ١٨) مثلما يتعامل مع الأحكام المتناقضة على حد سواء (انظر مثلاً الإضافة على الفقرة ٢١١) (المترجم) .

الصورة الجوهرية للأشياء ، فلا بدّ لنا أن نحاول إدراك الحق أيضاً كفكرة . ويبدو أن ذلك يفتح الباب على مصراعيه للآراء العرضية والاتفاقية ؛ لكى تذهب إلى أن الفكر ينبغى أن يسود فوق الحق . ومع ذلك فإن الفكر السليم ليس رأياً عرضياً عن الشىء ، لكنه الفكرة الشاملة نفسها عنه . والفكرة الشاملة عن الشىء لا تصل إلينا بالطبيعة ؛ فكل إنسان لديه أصابع وفى استطاعته أن يتناول فرشاة وألواناً، لكن ذلك كله لا يجعله رساماً . وقل نفس الشىء عن التفكير : فلا شك أن فكرة الحق ليست هى الفكر الذى يكون لدى أى إنسان منذ بداية تفكيره ، بل على العكس ، التفكير الدقيق هو : التعرف على الشىء وإدراكه ؛ و لذلك ينبغى أن تكون معرفتنا علمية(١) .

الملحق رقم ٢ :
للفقرة رقم ١ :

الفكرة الشاملة ووجودها الموضوعى هما جانبان لشىء واحد ، متمايزان ومتحدان مثلهما مثل النفس والبدن . فالبدن هو الحياة نفسها كالنفس ، ومع ذلك فهما معاً يمكن الحديث عنهما على أن كلاً منهما خارج الآخر ، ولن تكون النفس بدون البدن موجوداً حياً ، كما أن البدن بدون النفس لن يكون كذلك؛ ومن هذا فإن الوجود المتعين للفكرة الشاملة هو بدنها ، فى حين أن بدنها يطيع النفس التى تظهره إلى الوجود . إن البذور تحتوى على الشجرة بداخلها صمناً أو بالقوة وتتضمن كل قوة الشجرة ، على الرغم من أنها ليست الشجرة بعد ، والشجرة

(١) أساس هذا الملحق ـ كما يشير ما نفرد ريدل Manfred Riedel ـ فقرة أخذها جانز من المحاضرات التى كتبها هـ . ج هوتو H. G. Hotho فى فصل الشتاء من العام الدراسى ١٨٢٢ / ١٨٢٣ ، ثم جمعها إدوارد جانز Gans بعد ذلك ضمن ملحقات فلسفة الحق . قارن مثلاً « الطبيعة والحرية فى فلسفة الحق » من كتاب Hegel's Political Philosophy, Ed. by Pelczynski, P. 631. Cambridge 1971 (المترجم) .

تتطابق على نحو تفصيلي مع التكوين البسيط للبذرة ، وبالمثل : إذا كان البدن ليس نظيراً كفئاً يلائم النفس لكان الأمر سيئاً للغاية . إن وحدة الوجود المتعين مع الفكرة الشاملة - وحدة النفس والبدن - هو الفكرة . والوحدة ليست مجرد انسجام محض ، لكنها - بالأحرى - تداخل كامل ونفاذ تام ، فلا شيء حي لا يكون على هذا النحو أو ذاك فكرة . وفكرة الحق هي الحرية ، وإذا كان علينا أن نفهمها فهماً سليماً فلا بدَّ أن نعرفها في آن معاً : في فكرتها الشاملة ، ووجودها المتعين لهذه الفكرة في وقت واحد .

ملحق للفقرة رقم ٢ :

الفلسفة تشكل دائرة : لها بداية ، أو عامل مباشر (لأنها لا بد أن تبدأ على نحو ما) وهذه البداية هي شيء مبرهن ولا يكون نتيجة . لكن نقطة البداية Terminus a quo التي تبدأ منها الفلسفة إنما تكون نسبية ؛ إذ لا بد أن تظهر تلك البداية كنتيجة في النهاية Terminus ad quem ؛ فالفلسفة سلسلة متعاقبة وليست معلقة في الهواء ، إنها ليست شيئاً يبدأ من لا شيء على الإطلاق ، بل على العكس : إنها تدور عائدة إلى نفسها(*) .

ملحق للفقرة رقم ٤ :

يمكن توضيح حرية الإرادة أوضح ما يكون بالإشارة إلى العالم المادي ، وأنا أقصد بذلك أن الحرية هي بالضبط خاصية أساسية للإرادة ، شأنها في ذلك شأن الثقل للأجسام المادية ، فلو قلنا : إن « المادة ثقيلة أو لها وزن » فقد نعتقد أن المحمول « ثقيلة » ليس إلا خاصية عرضية ، لكنه ليس شيئاً من هذا القبيل ؛ إذ لا توجد مادة بلا ثقل . يمكن أن يقال : إن المادة هي الثقل نفسه أو الوزن ذاته ؛ فالثقل يشكل الجسم وهو الجسم نفسه . تلك هي الحال نفسها مع الحرية

(*) انظر علم المنطق الجزء الأول ص٧٩ - ٩٠ .

والإرادة . مادام الكائن الحر هو الإرادة . فالإرادة بدون حرية هى كلمة فارغة جوفاء ، فى حين أن الحرية لا تكون موجودة بالفعل إلا بوصفها إرادة ، بوصفها ذاتاً بالفعل .

وعلينا أن نلاحظ النقاط الآتية حول الصلة التى تربط بين الإرادة والفكر: فالروح ـ من حيث المبدأ ـ فكر ، والإنسان يتميز عن الحيوان بفضل الفكر ، لكن ينبغى علينا ألا نظن أن الإنسان من ناحية فكر ومن ناحية أخرى إرادة ، وأنه يحتفظ فى جيب بالفكر ، وفى جيبه الآخر بالإرادة ؛ لأن ذلك لن يكون سوى فكرة حمقاء أو تصور أجوف . فالتفرقة بين الفكر والإرادة ليست إلا تفرقة بين جانب نظرى وجانب آخر عملى . ومع ذلك فهذان الجانبان ليسا ملكتين متميزتين ؛ فليست الإرادة سوى طريقة خاصة فى التفكير ، أو هى التفكير حين يترجم إلى وجود ، أو هى التفكير حين يلح فى أن يهب نفسه وجوداً .

ويمكن أن توصف التفرقة بين الفكرة والإرادة على النحو التالى : حين أفكر فى موضوع ما ، فإننى أحيله إلى فكرة وأنزع عنه جانبه الحسى ، أى أننى أحوله إلى شىء ، ويمكن أن أقول عنه إنه ملكى على نحو مباشر وجوهرى ، ما دمت بالفكر أعى نفسى لأول مرة ، أنا لا أنفذ إلى صميم الموضوع إلا إذا فهمته ، وعندئذ يكف الشىء عن أن يقف فى مواجهتى وعن أن يكون شيئاً خارجاً عنى؛ فقد نزعت عنه ذلك الجانب الذى يجعله يعارضنى . تماماً كما قال آدم لحواء : «أنتِ الآن لحم من لحمى وعظم من عظمى»(**) فكذلك يقول العقل « هذه عقل من عقلى ، فقد اختفى طابعها الغريب » وكل فكرة هى باستمرار تعميم ، والتعميم خاصية من خصائص الفكر ، وأنت حين تعمم فأنت تفكر ، والذات هى الفكر ، ومن ثم فهى الكلى . فحين أقول « أنا » فإننى فى هذه الحالة أتخلى عن كل خصائص الجزئية : استعدادى ، موهبتى الطبيعة ، معلوماتى ، سنى .

(**) سفر التكوين الإصحاح الثانى آية ٢٣ .

وهكذا تكون الأنا فارغة تماماً ، ومجرد نقطة بسيطة ، ولكنها مع ذلك نشطة إيجابية في هذه البساطة فأمامي نسيج العالم متنوع الألوان ، وأنا أقف في مواجهته . وعن طريق موقعي النظري أستطيع أن أتغلب على معارضة العالم لي ، وأن أجعل مضمونه ملكي . حين أعرف العالم فإنني أكون عندئذ في بيتي ، ويزداد ذلك على نحو أكثر كلما فهمته ، ويكون أكثر في موقفي النظري منه .

أما الموقف العملي فهو من ناحية أخرى : يبدأ بالتفكير ، يبدأ من الأنا ذاتها. هذا الموقف يبدو أولاً كما لو كان يعارض التفكير ؛ لأنه يعرض في البداية لوناً من الانفصال . وبمقدار ما أكون في وضع عملي ، بمقدار ما أكون إيجابياً نشطاً ،أعني بمقدار ما أعمل شيئاً ما ، فإنني بذلك أحدد نفسي أو أعين ذاتي ، وتعيين ذاتي يعني ، ببساطة ، أن أضع فاصلاً أو اختلافاً . لكن هذه الاختلافات التي أضعها لا تزال ملكي أيضاً ، والاختيارات المتعينة هي ملكي ، والغايات التي أناضل لكي تتحقق هي غاياتي ؛ فهي تنتمي إلي . ولو أنني ، الآن ، سمحت لهذه الاختلافات أن تمتد ، أعني : لو أنني سمحت لها أن تخرج لما يسمى بالعالم الخارجي ـ فإنها ستظل مع ذلك ملكي أو خاصة بي . ذلك لأنها تعبر عما قدفعلت ، ماصنعت كفي، إنها تحمل بصمات عقلي وآثار روحي .

تلك هي التفرقة بين : الموقف النظري ، والموقف العملي . لكن علينا الآن أن نصف الرابطة بينهما . إن الجانب النظري متضمن أساساً في الجانب العملي . إننا لا بد أن نعارض الفكرة التي تقول إنهما منفصلان ؛ ذلك لأننا لا يمكن أن يكون لدينا إرادة بلا عقل ، بل على العكس : فإن الإرادة لا بد أن تحتوي بداخلها على الجانب النظري . والإرادة تعين ذاتها ، أو تحدد نفسها ، وهذا التحديد هو شيء جواني داخلي أساساً ؛ لأن ما أريدة يكون في البدء أمام ذهني كفكرة ، أعني أنه يكون موضوعاً لفكري . إن الحيوان يسير وفقاً للغريزة ، فهو يسوقه دافع داخلي ، وهذا الدافع هو كذلك جانب عملي ، لكن ليس للحيوان إرادة ما دام لا يستطيع أن يضع رغبته أمام عقله . لكن الإنسان يمكن إلى حد ما أن يفكر بدون

إرادة ؛ لأنه فى حالة التفكير يكون - بالضرورة - موجوداً نشطاً وإيجابياً . إن مضمون الشيء الذى تفكر فيه لا بد أن يتخذ شكل الوجود لكن هذا الوجود ، هو شيء متوسط : شيء أُقيم من خلال نشاطنا . وهكذا فإن هذين الموقفين المتميزين لا يمكن لهما أن ينفصلا لأنهما شيء واحد ، وهما يوجدان معاً فى أى نشاط ، سواء أكان فكراً أم إرادة .

ملحق للفقرة رقم ٥ :

فى هذا العنصر(١) للإرادة تضرب بجذور عميقة قدرتى على أن أحرر نفسى من كل شيء ، وأن أتخلى عن كل غاية ، وأن أتجرد من كل شيء ، والإنسان هو وحده القادر على التضحية بكل شيء - بما فى ذلك حياته ذاتها - فهو يستطيع أن ينتحر . أما الحيوان فهو لا يستطيع ذلك ؛ لأنه يظل باستمرار مجردسلبى محض ويرتبط بمصير غريب عنه ، يعود نفسه عليه فحسب . أما الإنسان فهو الفكر الخالص عن نفسه ، فى التفكير وحده تكون له هذه القدرة التى تجعله يضفى على نفسه الكلية العمومية ؛ أعنى : القوة التى تستأصل وكل جزئى كل تعين . وهذه الحرية السلبية ، أو الحرية كما يتصورها الفهم ، هى عبارة عن تصور أحادى الجانب . إنها تعبر عن وجهة نظر وحيدة الجانب ، لكنها وجهة نظر تتضمن باستمرار عاملاً جوهرياً ، ولهذا السبب ينبغى ألا ننبذها . غير أن الفهم يخطيء حين يعلى من شأن ذلك العامل وحيد الجانب ويعتبره العامل الوحيد والسامى .

وصورة هذه الحرية ظاهرة شائعة فى التاريخ : فأعلى ألوان الحياة عند الهنود ، مثلاً ، هى كما يقولون - البقاء فى المعرفة المحض - معرفة المرء لهويته البسيطة مع نفسه ، والتركيز فى هذا المكان الفارغ على حياة المرء الداخلية ،

---

(١) يقصد العنصر الأول من عنصرى الإرادة وهو عنصر اللاتعين الخالص ، وهو أيضاً جانب الشكل أو الصورة فى الإرادة ، وهو باختصار : قدرة الفرد على التجريد من أى شرط وأى وضع والعودة إلى الأنا الخالص (المترجم) .

بوصفها الضوء الذى يبقى بلا لون فى الرؤية الخالصة ، والتضحية بكل نشاط فى الحياة ، وبكل هدف وغاية ، وبكل مشروع . وبهذه الطريقة يصبح الإنسان « براهما Brahma » بحيث لا يعود هناك أية تفرقة بين الإنسان المتناهى وبين براهما . والواقع أن أى اختلاف يتلاشى فى هذه الكلية .

وتظهر هذه الصورة من صور الحرية على نحو أكثر عينية فى التعصب الفعلى فى الحياة السياسية والدينية فى آن معاً . فمثلاً : إبان عهد الإرهاب فى الثورة الفرنسية قيل إن كل الفروق والاختلافات فى المواهب والسلطة قد ألغيت . لقد كانت هذه الفترة : فترة غليان وجيشان وكراهية حادة لكل ما هو جزئى . وما دام التعصب يريد التجريد فقط ـ ولا يريد شيئاً متميزاً ـ فإنه ينتج عن ذلك أنه عندما تظهر التمييزات فسوف يجد أنها تتضارب بقوة مع اللاتعين عنده ؛ وهو لهذا يلغيها ؛ ولهذا السبب نجد أن الثوار الفرنسيين حطموا من جديد المؤسسات والتنظيمات التى أقاموها هم أنفسهم ، ما دام التنظيم أياً كان نوعه يتضارب بقوة مع الوعى الذاتى المجرد بالمساواة .

ملحق للفقرة رقم ٦ :

هذه اللحظة الثانية تبدو وكأنها تعرض اللحظة الأولى[1] إذ يجب إدراكها فى طابعها العام ، وهى أساسية بالنسبة للحرية ، رغم أنها لا تشكل كل الحرية . وها هنا تتخلى الأنا عن اللاتعين غير المتميز وتسير نحو تمايز نفسها ، أعنى : لكى تضع مضموناً أو موضوعاً ، وبالتالى : لكى تحدد نفسها ، فإرادتى ليست هى الإرادة الخالصة ، ولكنها إرادة شىء ما (فأنا لا أريد مجرد الإرادة الصرفة ولكنى أريد شيئاً ما) فالإرادة من ذلك اللون الذى شرحناه فى الفقرة رقم ٥ التى لا تريد سوى الكلى المجرد ، هى إرادة لا تريد شيئاً ، وبالتالى ليست إرادة على

(١) هذه اللحظة الثانية أو العنصر الثانى من عناصر الإرادة ، هى لحظة التعين ، أى : تحديد مضمون للإرادة (المترجم) .

الإطلاق . إن الإرادة الجزئية هى تحديد ما دامت الإرادة لكى تكون إرادة لابد أن تقيد نفسها بهذه الطريقة أو تلك . الإرادة تريد شيئاً معيناً ـ وذلك قيد ـ وهو أيضاً سلب . وهكذا فإن التجزئة ـ كقاعدة عامة ـ هى ما يسمى بالتناهى . والتفكير الانعكاسى النظرى اعتاد أن يأخذ اللحظة الأولى ، أعنى : اللاتعين ، على أنها اللحظة العليا والمطلقة ، فى حين أنه ينظر إلى القيد على أنه سلب محض لهذا اللاتعين[1] لكن هذا اللاتعين هو نفسه سلب فحسب حين نقابل بينه وبين المتعين أو المتناهى ، والأنا هى : هذه العزلة وهذا السلب المطلق[2] والإرادة اللامتعينة هى ، إلى هذا الحد ، وحيدة الجانب مثلها مثل الإرادة التى تضرب بجذرها فى التعين المطلق .

ملحق للفقرة رقم ٧

ما نسميه فى الأصل : إرادة ، يتضمن بداخله اللحظتين السالفتسن . فالأنا بما هى كذلك هى أولاً نشاط خالص ، وهى الكلى الذى يوجد بذاته .

لكن هذا الكلى يعين نفسه ، وهو إلى هذا الحد لم يعد بذاته لكنه يضع ذاته على أنها آخر ويكف عن أن يكون كلياً . وعلى ذلك تظهر اللحظة الثالثة ، وهى أن الإرادة ـ فى قيدها ـ فى هذا الآخر توجد بذاتها . وهى حين تحدد نفسها تظل بذاتها ولا تكف عن الإمساك بالكلى . هذه اللحظة هى ، إذن ، الفكرة (الشاملة) العينية عن الحرية ، فى حين أنه يتضح أكثر فأكثر أن اللحظتين السابقتين مجردتان ووحيدتا الجانب .

ونحن نملك بالفعل الحرية ، بهذا المعنى ، فى صورة وجدان عاطفى ـ هو الصداقة ، أو الحب مثلاً ـ ونحن هنا لا نكون من الناحية الداخلية وحيدى الجانب.

---

(١) فى ذهن هيجل وجهة نظر اسبينوزا القائلة بأن كل تعين سلب Determinatio est Negatio وأن غير المتعين أو اللامتناهى هو وحده الحقيقى Real (المترجم) .

(٢) أى : الأنا الخالص الذى تحدث عنها فى الفقرة رقم ٥ فهى « وحدها » ، وهى سلبية لأنها عبارة عن نبذ لكل شىء معين ، وهى بذلك تعود ببساطة إلى نفسها (المترجم) .

إننا نحدد ونقيد أنفسنا بسرور في ارتباطنا أنفسنا بآخرين ، لكن في هذا القيد نعرف أنفسنا على أنها أنفسنا . وينبغي على الإنسان ألا يشعر ، في هذا التعين ، بأنه محدد أو مقيد . بل بالعكس : فما دام يعامل الآخر على أنه آخر فإنه ها هنا يصل – لأول مرة – إلى الشعور بذاتيته الخاصة . وعلى هذا النحو فإن الحرية لا تكمن لا في اللاتعين ولا في التعين ، ولكنها هذان الاثنان معاً . والإرادة التي تقيد نفسها – ببساطة – بهذا الشيء هي إرادة الرجل متقلب الأهواء الذي يفترض أنه لن يكون حراً ما لم تكن له هذه الإرادة . لكن الإرادة ليست مرتبطة بشيء مقيد، بل لا بد أن تذهب إلى ما وراء القيد ، ما دامت طبيعة الإرادة هي شيء آخر خلاف أحادية الجانب وخلاف التقييد . الحرية هي أن تريد شيئاً محدداً ، ومع ذلك ففي هذا التعين يشعر المرء بنفسه ويرتد مرة أخرى إلى الكلي .

ملحق للفقرة رقم ٨ :

دراسة تعين الإرادة ينتمي إلى مجال الفهم ، وهي ليست دراسة نظرية أساساً والإرادة لا تتحدد من حيث الشكل فحسب ، بل ومن حيث المضمون أيضاً ، وتعينها من حيث الشكل هو الغاية وتحقيق هذه الغاية . وهذه الغاية عندي تكون أولاً : شيئاً داخلياً فحسب ، شيئاً ذاتياً، لكنها ينبغي أن تكون كذلك شيئاً موضعياً بحيث يُطْرَح ما في الذاتية الخالصة من نقص . عند هذه النقطة يمكن أن نسأل عن سبب هذا النقص . ولو كان ما يحمل نقصاً لا يقف في الوقت نفسه فوق نقصه ويعلو عليه ، فإنه لا يمكن له أن يعرف النقص على أنه نقص . الحيوان هو شيء ناقص من وجهة نظرنا لا من وجهة نظره هو . والغرض الذي أسعى إليه – بمقدار ما يظل ملكي فحسب – أشعر به كشيء ينقصني ، ما دامت الحرية والإرادة هما بالنسبة لي وحدة الذاتي والموضوعي . ومن ثم فإن الغرض لا بد أن يقام على نحو موضوعي ، وبذلك يبلغ : لا طابعاً جديداً أحادي الجانب ، لكنه يبلغ تحققه الفعلي فحسب .

ملحق للفقرة رقم ١٠ :

الإرادة التى لا تكون إرادة إلا باتفاقها مع فكرتها الشاملة هى إرادة حرة ضمنياً أو بالقوة ، لكنها فى الوقت ذاته ليست حرة أيضاً ؛ لأنها لابدّ لكى تصبح حرة حقاً ـ بد لها فى البداية : أن تكون مضموناً متعيناً حقيقة . وهى عند هذه النقطة تكون حرة فى عين ذاتها فقط (فى نظرها هى فحسب) وتكون الحرية هى موضوعها ، وتكون هى الحرية . إن ما يظل متفقاً فقط مع فكرته الشاملة ، (ما يكون ضمنياً فحسبُ) هو المباشر ، أو ما هو طبيعى فقط . ونحن نألف مثل هذه الحرية فى طرق تفكيرنا العادية المألوفة : فالطفل هو رجل ضمناً أو بالقوة . والإرادة تمتلك فى البداية عقلاً بالقوة فحسب . وهى تبدأ بأن تكون الوجود بالقوة للعقل والحرية ، وعلى ذلك تكون حرة فقط باتفاقها مع فكرتها الشاملة . الآن ما يوجد على نحو ضمنى تماماً بهذه الطريقة لا يكون قائماً بعد فى وجوده بالفعل . الإنسان عاقل فى ذاته أو ضمناً ، لكنه لابدّ أيضاً أن يصبح صراحة عاقلاً بأن يكافح لكى يخلق نفسه ، لا فقط بأن يخرج من نفسه ، بل أيضاً لكى يبنى نفسه من الداخل .

ملحق للفقرة رقم ١١ :

للحيوان بدوره دوافع ، ورغبات ، وميول ، لكن ليست له إرادة . فلا بد له أن يطيع دوافعه ما لم يَعُقْه عائق خارجى . أما الإنسان الذى لم يتعين كلية فهو يعلو على داوفعه وقد يجعلها لصالحه ، ويضمها لذاته على أنها ملكه . إن الدوافع شىء طبيعى ، لكنى حين أضمه لذاتى فإن ذلك يعتمد على إرادتى التى لا تستطيع ـ لهذا السبب ـ أن ترتد إلى الوراء محتجة أن أساس الدافع يكْمُن فى الطبيعة .

ملحق للفقرة رقم ١٣ :

الإرادة التى لا تقرر شيئاً ليست إرادة حقيقة ، والإنسان الذى لا شخصية له لا يمكن أبداً أن يصل إلى قرار . وقد يكمن أيضاً سبب التردد فى الجبن والخور الذى يعرف انه ، حين يريد شيئاً متعيناً فإنه يرتبط بالتناهى ويفرض حداً على

ذاته ويضحى باللامتناهى . ومع ذلك فإن الجبن يريد ألاّ ينبذ الشمول Totality الذى يتوق إليه بشدة ، ويالغاً ما بلغ «جمال »(١) مثل هذا الاستعداد فإنه مع ذلك استعداد ميت . وكما يقول جوته : « إن من يريد إنجاز شيء عظيم لابدّ أن يكون قادراً على تحديد نفسه »(٢) وعن طريق الحزم والتصميم وحده يخطو الإنسان نحو الوجود بالفعل بالغاً ما بلغت مرارة القرار عنده . إن التصور الذاتى تنقصه الإرادة ليتخلى عن التأمل الداخلى الذى يحتفظ بكل شيء على أنه إمكان . لكن الإمكان لا يزال أقل من الوجود بالفعل . والإرادة الواثقة من نفسها لا تفقد ذاتها فى رغبة معينة .

ملحق للفقرة رقم ١٥ :

ما دام يمكن لى أن أحدد نفسى بهذه الطريقة أو تلك ، أو بعبارة أخرى : ما دام فى استطاعتى أن اختار ، فإننى أملك إرادة حرة (حرية اختيار) ، ومعنى أن تمتلك الإرادة هو : أن تمتلك ما يسمى عادةً بالحرية . الاختيار الذى أملكه مُؤسس على كلية الإرادة ، أى : على واقعة أننى أستطيع أن أجعل هذا الشيء أو ذاك ملكى . وهذا الشيء الذى هو ملكى هو شيء جزئى فى مضمونه وبالتالى غير كافٍ بالنسبة لى ، ومن ثم فهو منفصل عنى . إنه فقط ملكى بالقوة فى حين أننى بالإمكان أن أربط نفسى به . ومن ثم فالاختيار مؤسس على لا تعين الأنا وتعين المضمون . وهكذا فإن الإرادة ، بناء على هذا المضمون ، ليست حرة ، رغم أن لها جانباً لا متناهياً بفضل شكلها أو صورتها ، ولا يوجد مضمون مفرد كافٍ بالنسبة لها ، ولا مضمون مفرد يستحوز على ذاتها حقاً ، وتتضمن العشوائية أن

---

(١) إشارة إلى النفس الجميلة عند المورافيين Moravians قارن الملحق للفقرة ١٤٠ (المترجم) .

(٢) من سوناته « الطبيعة والفن » Naturund KiNst واقتباس هيجل غير دقيق ، ويمكن أن تترجم عبارة جوته كما يلى : « من يريد إنجاز أمر عظيم لا بدّ له أولاً أن يستجمع قواه . إنه فى التقيد أولاً يظهر الإنسان سيطرته » (المترجم) .

يصبح المضمون ملكى ، لا بطبيعة إرادتى ، بل بالصدفة . وبالتالى فأنا معتمد على هذا المضمون ، وهذا هو التناقض الكامن فى العشوائية . الرجل العادى (رجل الشارع) يعتقد أنه حر لو تراءى له أن يفعل ما يشاء ، لكن عشوائيته هذه نفسها تتضمن أنه ليس حراً . حين أريد ما هو عقلى فإننى عندئذ لا أسلك كما لو كنت فرداً جزئياً بل طبقاً للأفكار الشاملة للأخلاق بصفة عامة . وما أدافع عنه وما أثبته فى أى سلوك أخلاقى ليس هو نفسى بل : الشىء . لكن حين أرتكب سلوكاً فاسداً فإن فردانيتى هى ما أبرز فى وسط المسرح . إن العقلى هو الطريق الأرضى الذى يمكن لأى فرد أن يسافر فيه ، حيث لا يكون أحد منافياً للذوق السليم . وحين يتمم عظماء الفنانين تحفة فنية فإننا قد نتحدث عن ضرورتها ولزومها التى قد تعنى أن خصوصية الفنان قد تلاشت تماماً ، ولا يمكن اكتشاف شىء من التكلف فى هذه اللوحة . ولم يكن لدى فيدياس Pheidias تكلف أو تأنق Mannersin ؛ فشخصياته ذاتها حية وتعلن عن نفسها . لكن كلما كان الفنان شيئاً رديئاً ظهر الفنان فى عمله وفى فنه .. ووجدنا فرديته وعشوائية . ولو توقفت عند اعتبار أن الإنسان إذا كانت لديه إرادة حرية عشوائية (حرية اختيار) كان فى استطاعته أن يختار هذا الشىء أو ذاك ، فإن حريته بالطبع تعتمد على هذه المقدرة ، لكنك لو وضعت فى ذهنك باستمرار أن مضمون إرادته هو مضمون معطى، فإنه يتحدد عندئذ بذلك ، ويكون من هذه الزاوية فى جميع الحالات ليس حراً بعد .

ملحق للفقرة ١٧ :

الدوافع والميول هى أولاً : مضمون الإرادة ، والفكر وحده هو الذى يعلو فوقها جميعاً . لكن هذه الدوافع تبدأ فى دفع نفسها ؛ فهى تسوق بعضها بعضاً ، وجميعها يتطلب إشباعاً . والآن لو أننى اهملت الآخرين جميعاً ووضعت نفسى فى واحد منها بذاته ، فإننى أجد نفسى تحت قيد يدمرنى ، ما دمت أننى حين أفعل فإننى أتنازل بالضبط عن كليتى التى هى نسق لجميع الدوافع . لكن ليس

من السـهل أن أرتب فى نظام تصاعدى هذه الدوافع ـ وهى حيلة يلجأ إليـها الفـهم باسـتمرار ـ مـا دام لا يوجـد مـعـيار لترتيبـهـا هنا ، ومـن ثم فـإن طلب مـثل هذا الترتيب التصاعدى ينقضى فى ملل التعميمات .

ملحق للفقرة ١٨ :

النظرية المسيحية التى تقول : إن الإنسان بطبيعته شرير ، أسمى من النظرية الأخرى التى ترى أنه بطبيعته خير . هذه النظرية ينبغى أن تفهم كما يلى طبقاً لتفسيرها الفلسفى(١) ، الإنسان بوصفه روحاً فهو جوهر حر ، وهو فى وضع يجعله لا يسمح لذاته بأن تحددها دوافع طبيعية . وحين يكون الإنسان فى وضع مباشر وغير متطور من الناحية العقلية فإنه يكون فى موقف لا ينبغى له أن يكون عليه ، ولا بد له من أن يتحرر منه . وهذا هو معنى نظرية الخطيئة الأصلية التى بدونها ما كانت المسيحية لتكون ديانة الحرية .

ملحق للفقرة ٢٠ :

فى السعادة يكون للفكر ، بالفعل ، السيطرة على القوة الطبيعية للدوافع ، مادام المفكر لا يقنع بالعابر ، بل يطلب السعادة ككل . وهذا المطلب يرتبط بالتربية التى ينبغى عليها أن تدافع عن الكلى . غير أن المثل الأعلى للسعادة هناك يتضمن لحظتين :

١ ـ الكلى الذى هو قبل كل شىء أعلى من الجزئية .

٢ ـ ما دام مضمون هذا الكلى لا يزال لذة كلية ، فإنه يظهر هنا من جديد الفردى أو الجزئى ، أعنى : شيئاً متناهياً ، ولا بد بالتالى من العودة إلى الدافع . ومادام مضمون السعادة يكمن فى ذاتية كل فرد ، وشعره ، ووجدانه ، فإن هذه الغاية الكلية هى فى جانب من جوانبها جزئية ، وبالتالى تظل تخلو من أى وحدة أصلية بين الشكل والمضمون .

---

(١) فيما يتعلق بالتفسير الفلسفى لهذه النظرية عند هيجل ، انظر فقرة ١٣٩ والإضافة إليها وفقرة رقم ٢٤ من الموسوعة (المترجم) .

ملحق للفقرة ٢١ :

الحق أو الصدق فى الفلسفة يعنى التطابق بين الفكرة الشاملة وواقعها الخارجى فمثلاً : البدن هو الواقع الخارجى فى حين أن النفس هى الفكرة الشاملة . لكن النفس والبدن ينبغى أن يكونا صنوين متكافئين ، ينبغى أن يكمل كل منهما الآخر . ومن ثم فإن الجثة تظل شيئاً موجوداً ، ولكن وجودها ليس وجوداً سليماً أو حقيقياً ، فقد تخلت عنها الفكرة الشاملة . ولهذا السبب فإن الجسد الميت يتعفن . ومن ثم فإن الإرادة لا تكون إرادة حقيقية إلا عندما يتحد ما تريده ، أعنى مضمونها مع نفسها وبعبارة أخرى : الحرية تريد الحرية .

ملحق للفقرة ٢٢ :

لقد صور اللامتناهى بحق تصويراً مجازياً بأنه على شكل دائرة ؛ لأن الخط المستقيم يمتد إلى ما لا نهاية ، وبذلك يشير إلى اللامتناهى السلبى أو الزائف فهذا لا يشبه اللامتناهى الحقيقى الذى يعود إلى نفسه ، والإرادة الحرة هى لا متناه حقيقى ما دامت ليست مجرد إمكانية أو قدرة فحسب ، بل عى العكس : فإن وجودها الخارجى هو نفسه وجودها الداخلى أو هو ذاتها .

ملحق للفقرة ٢٦ :

يُفْتَرَضْ ، عادةً ، أن الذاتى والموضوعى يعارض كل منهما الآخر معارضةً صارمة ، لكن ذلك غير صحيح . وربما كان الأصح منه أن نقول : إن كلاً منهما ينتقل إلى الآخر ما داما ليسا مقولتين مجردتين كالسالب والموجب ، ولكن لهما بالفعل مغزى عينى .

ولنتأمل ـ بادىء ذى بدء ـ كلمة « الذاتى » ؛ فنحن قد نُطْلِقْ على غاية ما صفة « الذاتية» حين تكون هذه الغاية غاية الذات فردية نوعية خاصة فحسب . وبهذا المعنى يكون العمل الفنى ، الردىء ، السىء للغاية ، الذى لا يصل إلى الموضوع ـ هو عمل ذاتى خالص . يمكن أن تنطبق الكلمة أيضاً على مضمون الإرادة ، وهى ترادف هنا ـ فى العادة ـ العشوائية أو العفوية . فالمضمون « الذاتى»

هو ذلك الذى ينتمى إلى الذات وحدها ، ومن ثم نجد ـ على سبيل المثال ـ الأفعال السيئة أفعالاً ذاتية خالصة . ومع ذلك من الصواب : أن يقال : إن الذات الفارغة الخالصة التى نسميها « ذاتى » ، أى : الذات التى تجعل نفسها وحدها أمام موضوعها ، وتملك قوة التجريد من أى مضمون آخر . ومن هنا فإن الذاتية تعنى أحياناً شيئاً خصوصياً تماماً . وفى أحيان أخرى : شيئاً له مطالب عليا ،فما دام كل شىء أتعرف عليه يصبح هو الآخر ملكى ويكتسب صحته منى ، فإن الذاتية ـ بنهم شديد ـ تتركز وتلقى بكل شىء فى هذا المنبع الوحيد الذى هو الذات الخالصة .

ولا تقل الطرق التى يمكن أن نتناول بها « الموضوعى » عن ذلك تنوعاً . فقد نفهم من هذه الكلمة كل شىء يمكن أن نجعله موضوعاً لنا ، سواء أكان ألواناً من الوجود الموضوعى بالفعل أم كان أفكاراً خالصة يراها العقل . نحن كذلك ندرج تحت هذه المقولة مباشرةً : الوجود الحسى الذى تتحقق فيه الغايات ، حتى ولو كانت الغاية نفسها ذاتية وفردية تماماً ، فإننا نسميها « موضوعية » . وأخيراً قد تسمى كذلك الإرادة « موضوعية » حين تستغرق فى موضوعها تماماً ، كما هى الحال ـ مثلاً ـ فى إرادة الطفل التى تكمن فى الثقة وتفتقر إلى الحرية الذاتية ، وإرداة العبد الذى لا يعرف نفسه بعد على أنه حر ، وعلى ذلك تكون إرادته بلا إرادة . وبهذا المعنى : فإن أى إرادة تكون « موضوعية » حين تعمل وفقاً لإرشاد سلطة أجنبية غريبة عنها ، وهى بذلك لا يكتمل عودها اللامتناهى إلى ذاتها أو إلى نفسها .

ملحق فقرة ٣٢ :

ولا بدّ للفكرة ـ فضلاً عن ذلك ـ أن تحدد نفسها داخل ذاتها على نحو متصل مادامت لا تكون فى البداية أكثر من تصور لفكرة شاملة مجردة . غير أن هذه الفكرة الشاملة المجردة الأولى لا تهجر أبداً . لكنها تصبح باستمرار أكثر غنى فى ذاتها ؛ ولهذا السبب فإن التعين الأخير هو الأكثر غنى . التعينات الأولى فى هذا المسار ـ وهى تعينات تكون محض ضمنية ـ تبلغ وجودها الذاتى المستقل الحر،

لكن على هذا النحو الذى تظل فيه الفكرة الشاملة هى الروح التى تسرى فى الكل معاً فى وحدة واحدة ، ولا تصل إلى تنوعها وتميزها الذاتى الملائم إلا من خلال مسار باطنى . ومن ثم فلا يمكن أن يقال : إن الفكرة الشاملة تصل إلى شىء جديد، بل على العكس : فإن تعينها الأخير يتفق مع تعينها الأول ويتطابق معه . حتى لو بدت الفكرة الشاملة فى وجودها وقد أصبحت منحلة مفككة ، وليس ذلك سوى مظهر خارجى يكشف عن نفسه فى مجرى مناسب كمظهر خارجى ، لأن كل ذرة صغيرة من التفصيلات تعود فى النهاية إلى تصور الكلى . إن العلوم التجريبية تحلل ، فى العادة ، مضمون أفكارنا ، وحين ترد الجزئية الصغيرة إلى خاصية مشتركة ، فإن الأخيرة فى هذه الحالة تسمى فكرة شاملة . وليست هذه طريقة سيرنا أو الإجراءات التى نقوم بها ، إن كل ما نوده فحسب هو أن نلاحظ الطريقة التى تحدد بها الفكرة الشاملة نفسها ، وأن نحجم عن أن نضيف إليها شيئاً من فكرنا وآرائنا . وما نحصل عليه بهذه الطريقة هو سلسلة من الأفكار، وسلسلة أخرى من الأشكال الموجودة للتجربة . والتى يمكن أن أضيف إليها أن الترتيب الزمنى الذى تظهر فيه هذه الأشكال بالفعل يختلف عن الترتيب المنطقى الذى تظهر فيه الأفكار . وهكذا ، فنحن لا نستطيع ، مثلاً ، أن نقول : إن الملكية وجدت قبل الأسرة ، وعلى الرغم من ذلك فإننا لا بدّ أن ندرس الملكية أولاً .

وقد يثير القارىء هنا سؤالاً هو : ولماذا لا نبدأ بأعلى نقطة ، أعنى بالحقيقة العينية ؟ بما هو صادق على نحو عينى ؟ والجواب هو أن الحقيقة فى صورة نتيجة هو بالضبط ما نبحث عنه . ومن الجوهرى لهذا الغرض أن نبدأ بإدراك الفكرة الشاملة المجردة نفسها . أما ما هو موجود بالفعل أو الشكل أو هيئة الفكرة الذى توجد فيه الفكرة الشاملة فهذه ، بالنسبة لنا ، الخطوة الثانية أى النتيجة المترتبة على الأولى ، حتى ولو كان هذا الشكل هو الذى يوجد أولاً فى العالم الخارجى . فالتطور الذى نقوم الآن بدراسته هو التطور الذى تكشف فيه الصور المجردة عن نفسها لا بوصفها موجودات قائمة بذاتها بل على أنها صور زائفة .

ملحق للفقرة رقم ٣٣ :

حين نتحدث عن الحق Jus - Recht فى هذا الكتاب فإننا لا نقصد فحسب ما يُفهم عادةً من هذه الكلمة ، أعنى : القانون المدنى ، لكننا نعنى بها أيضاً : الأخلاقية (أو الأخلاق الذاتية) والحياة الأخلاقية ، وتاريخ العالم ، فهى كلها تندرج ضمن الموضوع الذى نبحثه ، ذلك لأن الفكرة الشاملة تسلك الأفكار معاً فى نسق صادق . وإذا كان ينبغى ألا تظل الإرادة الحرة مجردة فلا بد لها أولاً أن تتجسد أو تهب نفسها وجوداً ، والمادة المتاحة أمام الحس فى البداية لمثل هذا التجسد هى الأشياء أعنى الموضوعات الخارجية . وهذا النمط الأولى للحرية هو الذى سنلتقى به تحت اسم الملكية فى دائرة الحق الصورى أو الحق المجرد وينتمى إلى هذه الدائرة أيضاً ، الملكية فى صورتها المتوسطة بوصفها عقداً ، والحق فى صورة اعتداء عليه كجريمة وعقاب . الحرية التى نجدها هنا هى ما نسميه الشخص أعنى الذات التى هى حرة ، وهى حرة حقاً فى نظر نفسها (أو هذا الشخص حر فى عين نفسه) وهو يهب نفسه تجسداً ووجوداً فى الأشياء .

هذه المباشرة التامة للواقعة الخارجية ، ليست تجسيداً كافياً للحرية ، ونفى هذه المباشرة هو دائرة الأخلاقية (الأخلاق الذاتية) . فأنا الآن حر : لا فقط فى هذا الشيء المباشر ، بل أيضاً بعد أن تلغى هذه المباشرة ، أعنى أنا حر فى داخل نفسى ، فى ذاتيتى . والشيء الرئيسى فى هذه الدائرة هو بصيرتى ، ونيتى ، وغرضى ، لأن التخارج ليس له أهمية الآن . والخير الذى هو الآن الغاية الكلية ينبغى ألا يظل ، ببساطة ، داخل حياتى الداخلية بل لا بد له من أن يتحقق أعنى أن الإرادة الذاتية تتطلب أن يكتسب ما هو داخلى فيها ، أعنى غايتها وجوداً خارجياً ، وأن الخير بهذه الطريقة لا بد أن يكتمل وجوده فى العالم الخارجى .

الأخلاقية (الأخلاق الذاتية) ، والحق الصورى هما لحظتان مجردتان أما حقيقتهما فهى وحدها الحياة الأخلاقية . ومن ثم فالحياة الأخلاقية هى وحدة الإرادة فى فكرتها الشاملة مع إرادة الفرد أعنى إرادة الذات . وأول تجسيد لهذه

الوحدة هو شيء ما طبيعي صورته : الحب والوجدان ـ أي الأسرة . ومن هنا فإن الفرد يجاوز تحفظ الشخصية ويجد نفسه ووعيه بذاته في كل . ونرى في المرحلة التالية وحدة جوهرية تختفي جنباً إلى جنب مع الحياة الأخلاقية المناسبة . وتنشطر الأسرة ، ويرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بوصفهم موجودات مستقلة قائمة بذاتها ما دامت الرابطة بينهم ليست سوى الحاجة المتبادلة . وهذه المرحلة ـ وهي المجتمع المدني ـ غالباً ما ينظر إليها على أنها الدولة ، لكن الدولة هي أولاً حضور للمرحلة الثالثة : مرحلة الحياة الأخلاقية ومرحلة الروح التي يتحقق فيها التوحيد الضخم المذهل للفردية القائمة بذاتها مع الجوهرية الكلية . ومن ثم فإن حق الدولة يقف في مرحلة أعلى من المراحل السابقة : إنها الحرية في أكثر صورها عينية وهي بهذا الاعتبار ليست تابعة إلا لشيء واحد فحسب ـ الحقيقة العليا المطلقة لروح العالم .

ملحق لفقرة ٣٤ :

حين أقول : « إن الإرادة الحرة على نحو مطلق حين تكون فيها فكرتها الشاملة مجردة فإنها تتسم بخاصية معينة هي : المباشرة » فإن ما أقصده بذلك هو ما يأتي : حين تحقق الفكرة الشاملة ذاتها تحقيقاً كاملاً وحين لا يصبح تجسد الفكرة الشاملة شيئاً آخر سوى فضّ ذاتها الخاصة ، فإن مثل هذا الوضع لابد أن يكون عندئذ التطور الكامل لفكرة الإرادة . لكن الفكرة الشاملة تكون في البداية مجردة ، يعني أن كل تعيناتها متضمنة في جوفها ، لكنها لا تزال متضمنة في جوفها فحسب ، فهي (التعينات) لا توجد إلا على نحو ضمني ولم تتطور بعد لتكون شمولاً في ذاتها ، فلو أنني قلت « أنا حر » فإن الأنا لا تزال هذه الجوانية ، لا يواجهها ضد . أما في الأخلاقية (الأخلاق الذاتية) ـ من ناحية أخرى ـ فهناك تضاد منذ البداية ، ما دمت أقف في الدائرة الأخلاقية بوصفي إرادة مفردة في حين أن الخير هو كلي حتى ولو كان بداخل نفسي . وهكذا فإن الإرادة ، على هذا المستوى ـ تحمل في ذاتها العوامل المختلفة للفردانية والكلية ، وهذا يعطيها

طابعها النوعي الخاص . لكن في البداية لا يكون هناك مثل هذا الاختلاف ما دام لا يوجد تقدم ، في المرحلة الأولى وهي مرحلة الوحدة المجردة ، ولا يوجد توسط وهكذا يكون للإرادة صورة المباشرة ، الوجود المحض . ووجهة النظر الجوهرية التي ينبغي أن نأخذ بها هنا هي إذن أن هذا اللاتعين الأولى (الأصلي) هو ذاته تعين . واللاتعين يكمن في قولنا إنه ليس هناك بعد اختلاف بين الإرادة ومضمونها . لكن اللاتعين ، وهو يضاد المتعين يكتسب طابع كونه شيئاً معيناً . إن الهوية المجردة هي التي تشكل هذا التعين : ومن ثم فالإرادة تصبح الإرادة مفردة ، أعني تصبح شخصاً .

ملحق للفقرة رقم ٣٥ :

الإرادة المجردة ، التي تتضمن ذاتها عن وعي ، هي الشخص . فعظمة الانسان الرئيسية هي أن يكون شخصاً ، مع ذلك ، رغم التجريد الواضح فإن « الشخص » هو إلى حد ما مزدر في تعبيره ذاته . « الشخص » يختلف اختلافاً جوهرياً عن « الذات » ما دامت «الذات» ليست سوى إمكانية الشخصية . فكل كائن حي من أي نوع هو ذات ، وأما الشخص فهو الذات التي تعي أنها ذات ، ما دمت في الشخصية لا أكون واعياً إلا بذاتي وحدها . والشخص هو وحدة Unit حرية تشعر باستقلالها التام . وبوصفي هذا الشخص ، فأنا أعرف أنني حر ، إنني استطيع أن أتجرد من كل شيء ما دام لا يواجهني شيء سوى شخصية خالصة ، ومع ذلك فأنا بوصفي هذا الشخص فأنا شيء متعين تماماً أعني أن لي عمراً معيناً ، قواماً معيناً . وأنا أشغل هذا المكان .. إلخ ، إلى آخر ما شئت من تفصيلات وهكذا فإن الشخصية هي الجليل والتافه معاً (أو الرفيع والوضيع معاً) ، فهي تتضمن وحدة اللامتناهي والمتناهي الخالص ، وما لا حد له مع الحد المتعين ، وجلال الشخصية ورفعتها هو قدرتها في تعزيز هذا التناقض وتدعيمه وهو تناقض لا يمكن أن يتحمله أو يتضمنه شيء طبيعي صرف .

ملحق للفقرة رقم ٣٧ :

ما دامت الجزئية لا توجد ، فى حالة الشخص ، بوصفها حرية ، فإن كل ما يعتمد على الجزئية لن يكون له هنا أدنى اعتبار ، وقد يكون الاهتمام بالحق الصورى للمرء وحده مجرد عناد خالص ، وهو يلائم ، فى الغالب ، القلب البارد والعواطف المحدودة ، لأنه الإنسان غير المتحضر هو الذى يُصرّ على حقوقه ويركز عليها وحدها فى حين تنظر العقول النبيلة إلى جوانب أخرى من الموضوع (فتهتم بحقوق الغير) وهكذا فإن الحق المجرد ليس سوى امكانية محض وشىء صورى بحت ، على الأقل فى مقابل المدى الواسع للموقف كله . وعلى هذا الاعتبار ، فإنه حين يكون لك حق ما ، فإن ذلك لا يعطيك إلا ضماناً واحداً ، لكن ليس ضرورياً ضرورة مطلقة أن يصر المرء على حقوقه ، لأن ذلك لا يمثل إلا جانباً واحداً فحسب من الموقف كله ، أعنى : الإمكان الذى يعنى فى الوقت نفسه الوجود واللاوجود .

ملحق للفقرة رقم ٤١ :

الجانب العقلى فى الملكية إنما يوجد ، لا فى إشباع الحاجات ، وإنما فى إلغاء الذاتية الخالصة للشخصية ، فالشخص فى حالة الملكية إنما يوجد لأول مرة بوصفه عقلاً ، حتى وإن كانت حريتى لم تتحقق هنا لأول مرة إلا فى شىء خارجى وبالتالى تحققت بطريقة زائفة ، فإن الشخصية المجردة ، مع ذلك ، فى مباشرتها لا يمكن أن تتجسد إلا إذا وصفها المرء بالمباشرة .

ملحق للفقرة رقم ٤٢ :

ما دام الشىء يفتقر إلى الذاتية فهو خارجى لا فقط بالنسبة للذات ، وإنما بالنسبة إلى نفسه أيضاً . والمكان والزمان خارجيان بهذا المعنى ، وأنا بوصفى شخصاً حاساً فأنا نفسى خارجى : مكانى ، وزمانى . وكمتقبل لحدوس حسية فأنا استقبلها من شىء هو خارجى بالنسبة إلى نفسه . فالحيوان يستطيع أن يحدس ، لكن نفس Soul الحيوان لا يكون موضعها نفسها its Soul بل شيئاً خارجياً .

ملحق للفقرة رقم ٤٤ :

جميع الأشياء يمكن أن تكون ملكاً للإنسان ، لأن الإنسان إرادة حرة ، وبالتالى فهو مطلق ، فى حين أن الأشياء التى تقابله تفتقر إلى هذه الخاصية ، وهكذا فإن لكل إنسان الحق فى أن يضع إرادته على شىء ما ، أو أن يجعل من الشىء موضوعاً لإرادته ، أو بعبارة أخرى له الحق فى أن يزيح جانباً الشىء المحض وأن يحوله إلى حوزته . ذلك لأن الشىء ، بوصفه تخارجاً ، ليس له غاية فى ذاته ، فهو ليس « لا متناه » وليس علاقة ذاتية ، لكنه شىء خارجى . والكائن الحى أيضاً (كالحيوان) خارجى بالنسبة إلى نفسه بهذه الطريقة ، وهو إلى هذا الحد يعتبر شيئاً ، وتصبح له نفس أخرى غير تلك التى كانت له ، إذ أننى أعطيه إرادتى فالإرادة الحرة هى إذن المثالية التى ترفض الاعتراف بأن الأشياء ، على نحو ما هى عليه ، يمكن أن تكون مكتملة بذاتها ، أو مطلقة فى حين تؤكد الواقعية على نح مباشر . وحين يصبح الكائن الحى ملكى ، فأنا أعطيه نفساً Soul أخرى غير التى كانت عنده من قبل ، فأنا أعطيه نفسى ومن ثم فإن الإرادة الحرة هى المثالية Idealism التى لا تأخذ الأشياء على ما هى عليه وتعتبرها مطلقة ، فى حين أن الواقعية Realism تؤكد أن الأشياء مطلقة ، حتى ولو لم توجد إلا فى صورة التناهى ، بل إن الحيوانات ذاتها تعلو على هذه الفلسفة الواقعية وتجاوزها حين تلتهم الأشياء ، وتبرهن بذلك على أنها ليست قائمة بذاتها على نحو مطلق .

ملحق للفقرة رقم ٤٦ :

فى حالة الملكية تكون إرادتى هى إرادة شخص ما ، غير أن الشخص هو وحدة Unit ، وهكذا تصبح الملكية هى شخصية هذه الإرادة الموحدة . وما دامت الملكية هى الوسيلة التى أجسد بها إرادتى ، فإن الملكية لابدّ بدورها أن يكون لها طابع « هذا » أو « ملكى » وتلك هى النظرية الهامة لضرورة الملكية الخاصة . وفى حين أن الدولة يمكن أن تلغى الملكية الخاصة فى حالات استثنائية ، فإنها هى وحدها التى تستطيع أن تفعل ذلك . لكن كثيراً ما يحدث ـ ولا سيما فى أيامنا هذه ، أن تقوم الدولة بأن ترد الملكية الخاصة إلى أصحابها من جديد . فمثلاً لقد

حلّت كثير من الدول الأديرة ، وكانت على حق فى ذلك : إذ لا يوجد مجتمع ، فى النهاية ، له حق الملكية مثل ما للشخص من حق .

ملحق للفقرة رقم ٤٧ :

الحيوانات فى حوزة ذاتها ، فنفسها فى حوزة جسدها ، لكن ليس لها الحق فى حياتها ، لأنها لا تريد هذه الحياة .

ملحق للفقرة رقم ٤٩ :

المساواة التى يمكن أن تقوم ، مثلاً ، بصدد توزيع السلع Goods لا بد لها مع ذلك أن تُسرع إلى الدمار من جديد لأن الثروة تعتمد على الكد والاجتهاد ، لكن لو كان هناك مشروع لا يمكن تنفيذه ، فينبغى ألا يتم إنجازه . إن الناس ، بالطبع ، متساوون فقط بوصفهم أشخاصاً ، أعنى بالنسبة للمصدر الذى تنبع منه ملكيتهم فحسب . والنتيجة هى أن لكل إنسان الحق فى الملكية . ومن هنا فلو أنك أردت أن تتحدث عن المساواة ، فإن هذا اللون من المساواة ، هو الذى ينبغى أن تضعه فى اعتبارك . غير أن هذه المساواة هى شىء أبعد ما يكون عن تحديد المقادير الجزئية ، أعنى أبعد ما يكون عن كمية ما أملك . وإنه لمن الخطأ أن تؤكد من هذه الوجهة من النظر أن العدالة تقتضى أن تتساوى الملكيات الخاصة ، ذلك لأن العدالة لا تقتضى إلا أن يكون لكل إنسان الحق فى الملكية فحسب ولا شك أن الجزئية هى بالضبط المجال الذى يفتح الباب لعدم المساواة والذى تكون فيه المساواة خطأ . ولاشك أن الناس ، غالباً ما يكونون تواقين للسعى وراء خيرات الآخرين لكنهم بذلك يرتكبون خطأ ، ما دام الحق هو ذلك الذى يظل لا يعبأ بالجزئية .

ملحق للفقرة رقم ٥٠ :

النقاط التى تحدثنا عنها تتعلق أساساً بالقضية القائلة بأن : الشخصية لا بد أن تتجسد فى الملكية . والآن فإن القول إن أول شخص استحوز على شىء ما ينبغى أن يكون هو أيضاً مالكه هو استنتاج ما سبق أن ذكرناه . فأول شخص هو المالك الحق ، لا لأنه كان الأول بل لأنه إرادة حرة ، فهو لا يكون شخصاً أول إلا لأن هناك شخصاً آخر يعقبه .

ملحق للفقرة رقم ٥١ :

الشخص يضع إرادته على الشيء وتلك بالضبط هي الفكرة الشاملة عن الملكية ، والخطوة التالية هي التحقق الفعلي لهذه الفكرة . ففعل الإرادة الداخلي الذي يعتمد على القول بأن الشيء ملكي لا بدّ أيضاً أن يكون من الممكن أن يعترف به الآخرون . فلو أنني جعلت شيئاً ما ملكي ، فإنني أعطيه محمولاً هو « ملكي » ، وهو محمول لا بد أن يظهر في صورة خارجية أعني يجب ألا يظل فحسب كامناً في إرادتي الداخلية ، وكثيراً ما يحدث أن يركز الأطفال على إرادتهم السابقة مفضلين حيازة الشيء بواسطة الآخرين . لكن هذه الإرادة لا تكفي عند الراشدين ما دامت صورة الذاتية لا بد أن تزل وأن تشق طريقها ، فيما وراء الذاتي ، إلى الموضوعية .

ملحق للفقرة رقم ٥٢ :

لقد أثار فشته(*) سؤالاً حول ما إذا كانت المادة هي الأخرى تنتمي إلي لو أنني فرضت عليها شكلاً ما . وبناء على حجته ، فبعد أن أصنع كوباً من الذهب ، فلا بدّ أن يكون مسموحاً لشخص آخر أن يأخذ الذهب بشرط ألا يترتب على ذلك إتلاف عملي أو صناعتي . فبالغاً ما بلغ إمكان انفصال المادة في الفكر فإن هذا التمييز يظل في عالم الواقع حداً رقيقاً فارغاً ؛ لأنني إذا ما وضعت يدي على حقل وحرثته ، فليست التجاعيد التي أحدثها المحراث هي وحدها ما أملك ، بل البقية أيضاً أعني الأرض المحروثة نفسها . أعني أنني سوف آخذ هذه المادة الشيء كله ، في حوزتي . ومن ثمّ فإن المادة لا تظل بغير صاحب res nullius ولا تبقى ملك نفسها ، وفضلاً عن ذلك ، فحتى إذا ما ظلت المادة خارجية عن الصورة أو الشكل

(*) علم الحقوق ١٩ ـ A ص ٢٥٨ وما بعدها (وكذلك لاسون وربيرن) ولقد ذهب فشته في هذا الكتاب إلى القول بأن المزارع ليس له الحق في أرضه بما هي كذلك ، ولكن حقه ينصب فقط على منتجاتها ، أعني على « أعراضها » لا على « جوهرها » فهو لا يمنع الآخرين من رعي الماشية فيها بعد جني المحصول ما لم ـ بالإضافة إلى حقوق الزرعة ـ يَكُنْ له حقوق في أن يرعى ماشيته الخاصة أيضاً .

الذى أضفته على الموضوع ، فإن الشكل هو على وجه الدقة علامة على أنى أزعم أن الشيء ملكى . فالشيء إذن ، لا يظل خارجاً عن إرادتى ، أو خارجاً عما أردته . فلا شيء يبقى هنا لكى يستحوز عليه شخص آخر .

ملحق للفقرة رقم ٥٤ :

هذه الأنماط من الحيازة أو وضع اليد تتضمن تقدماً فى السير من مقولة الفردانية إلى مقولة الكلية ، فنحن لا نستطيع من الناحية المادية أن نضع يدنا إلا على شيء مفرد ، وأنا حين أضع على الشيء علامة بأنه ملكى فإننى أستحوز عليه فى الفكر . وفى الحالة الأخيرة يكون لدى فكرة عن الشيء وأنا أعنى بذلك أن الشيء ككل ، ملكى ، وليس ، ببساطة ، ذلك الجانب الذى أضعه فى حوزتى من الناحية المادية .

ملحق للفقرة رقم ٥٥ :

طابع الاستحواز هو التدرج أو وضع اليد شيئاً فشيئاً . فأنا لا أستطيع أن أضع يدى إلا على على ما ألمسه بجسدى . لكن ها هنا تأتى النقطة الثانية الموضوعات الخارجية تمتد أبعد مما أستطيع أن أدرك . ومن ثم فأيا ما يكون لدى فى ادراكى فهو يرتبط بشيء آخر . فأنا لا أنجح فى الاستحواز على الشيء إلا عن طريق يدى ، لكن بسطها يمكن أن يمتد (ومتناول اليد يمكن أن يتسع) فما أقبض عليه بيدى ـ تلك الأداة العجيبة التى لا يملكها الحيوان ـ يمكن أن يكون هو نفسه وسيلة للقبض على شيء آخر ، فلو كان فى حوزتى شيء ما ، فإن العقل يستنتج ، فى الحال ، أن الموضوع المباشر الذى فى قبضتى ليس هو وحده الذى يكون ملكى ، لكن أيضًا ما يرتبط به . لا بدّ للقانون الوضعى عند هذه النقطة أن يسن تشريعاته ، ما دام لا شيء أبعد من ذلك فى هذا الموضوع يمكن أن يستنبط من الفكرة الشاملة .

ملحق للفقرة رقم ٥٦ :

هذا التشكيل للموضوع يمكن فى التطبيق العملى أن يتخذ أعظم المظاهر تنوعاً . فأنا أفرض على الأرض المنزرعة شكلاً ما ، أما فيما يتعلق بالأشياء غير

العضوية فإن فرض شكل ما لا يكون باستمرار مباشراً . فلو أننى بنيت ، مثلاً ، طاحونة هواء ، فأنا لا أفرض على الهواء شكلاً معيناً ، لكنى شكلت شيئاً للانتفاع بالهواء ، رغم أننى فى هذه الحالة لست حراً فى أن أقول عن الهواء إنه ملكى مادمت لم أشكل الهواء ذاته ـ وفضلاً عن ذلك فإن الاحتفاظ بالحيوانات التى اصطدناها يمكن أن ينظر إليه على أنه طريقة لتشكيل هذه الحيوانات ، لأننى أحتفظ بها وفى ذهنى تأكيد الأنواع . نفس الشىء يصدق على ترويض الحيوانات (وتربية الدواجن) بالطبع هناك فقط طريق مباشر أكثر لتشكيلها هو يعتمد علىّ إلى حد أكبر .

ملحق للفقرة رقم ٥٧ :

إننا حين نعزو للإنسان حرية مطلقة ، فإن جانباً من جوانب هذه القضية يعنى فى الحال : إدانة للعبودية . ومع ذلك فلو كان هناك إنسان عبد فإن ارادته الخاصة هى المسؤلة عن عبوديته تماماً مثلما أن إرادة شعب ما هى المسؤلة عن استعباده ، وعلى ذلك فإن خطأ العبودية لا يقع على عاتق المستعبدين والقاهرين ، ولكنه يقع على عاتق العبيد والمقهورين أنفسهم ، ويحدث الرق فى حالة انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى الظروف الأخلاقية على الأصالة ، فهو يحدث فى عالم لا يزال ينظر إلى الخطأ على أنه حق . وفى هذه المرحلة يكون للخطأ سلامته وهو على هذا النحو فى مكانه المناسب بالضرورة .

ملحق للفقرة رقم ٥٨ :

حين أستحوز على شىء بأن أضع عليه علامة فذلك هو أكمل ألوان الاستحواز كلها ، ما دامت العلاقة هى ضمناً موجودة مؤثرة إلى حد ما ، فى الأنواع الأخرى أيضاً . فحين أقبض على شىء ما أو أشكله فإن ذلك يعنى أيضاً ، فى نهاية المطاف ، أننى أضع عليه علامة ، وأنا أعلمه للآخرين ، لكى أستبعدهم وأبين أننى وضعت إرادتى على الشىء . وفكرة العلامة ، هى أن الشىء لا يعد شيئاً كما هو عليه بل يعد على نحو ما يفترض أنه يدل عليه . فمثلاً عقدة شريط القبعة تدل على المواطنة فى دولة ما ، رغم أن اللون لا علاقة له بالأمة ،

وهو لا يمثل نفسه وإنما يمثل الأمة . وبما أن الإنسان قادر على أن يضع علامة على الأشياء وبذلك يكتسبها ، وفإن الإنسان بذلك قد أظهر تماماً سيادته وسيطرته على الأشياء .

ملحق للفقرة رقم ٥٩ :

بينما وضعي للعلامة على شيء ما يجعلني أستحوز عليه بطريقة كلية أستحوز على الشيء بما هو كذلك ، فإن استعمال الشيء لا يزال يتضمن علاقة كلية أكثر بالشيء ، لأنه الشيء حين يستخدم فإن المستخدم[1] ، لا يتعرف على الجانب الجزئي في الشيء بل يلغيه أو يسلبه . إذ يرتد الشيء ليصبح وسيلة لإشباع حاجتي . وحين ألتقي أنا والشيء تكون هناك هوية قائمة ولابدّ لواحد أو آخر أن يفقد طابعه . لكني موجود حي أعني موجود يريد وإيجابي بحق . في حين أن الشيء من ناحية أخرى هو شيء مادي . ومن ثم فإن الشيء لابدّ أن يتحطم في حين احتفظ أنا بذاتيتي : وهذا هو ، بصفة عامة ، امتياز العضوي ومبدأه.

ملحق رقم ٦١ :

العلاقة بين الاستعمال والملكية هي نفسها كالعلاقة بين الجوهر والعرض ، أو بين الجوّاني والبرّاني (بين الداخلي والخارجي) أو بين القوة ومظهر تحققها . فكما أن القوة لاتوجد إلا في مظهر تحققها فكذلك الأرض الزراعية لا تكون أرضاً زراعية إلا بإنتاجها للمحاصيل الزراعية . ومن ثمّ فمَنْ له حق الاستعمال(*) ، من يحق له استخدام الأراضي الزراعية فهو المالك للكل ، وإنه تجريد أجوف أن نظل

(١) حين أضع علامة على الشيء بأنه ملكي ، فإنني أعزو إليه محمولاً كلياً وهو صفة «ملكي » وأعترف بخصائصه الجزئية بمعنى أنني لا أتدخل فيها . لكني حين أستخدم الشيء فإنني أسلب خصائصه الجزئية بمعنى أنني أغيرها لتناسب غرضي . فحين أضع علامة على قطعة أرض بأنها ملكي بأن أسوّرها فإن ذلك لا يغير طابعها ، لكن استعمالها أعني ، مثلاً ، زراعتها . فذلك يغير طابعها (المترجم).

(*)أعني : الاستعمال الكامل والدائم للشيء ـ انظر فقرة رقم ٦٢ .

نعترف بملكية أخرى فى داخل ذاته .

ملحق للفقرة رقم ٦٣ :

يختفى هنا الجانب الكيفى فى صورة (جوانب كمية) أعنى أننى حين أتحدث عن « حاجتى » فأنا استخدم لفظاً يمكن أن تندرج تحته أشياء كثيرة ومتنوعة أعظم ما يكون التنوع ، وهى تشترك فى خاصية واحدة وهكذا تصبح قابلة للقياس بنفس الوحدة . ولذلك فتقدم الفكر هنا يتم من الكيف النوعى للشىء إلى طابع أو خاصية لا تعبأ بالكيف ، أعنى إلى الكم ، ويحدث نفس الشىء فى الرياضيات فعندما أعرف الدائرة ، والقطع الناقص ، والقطع المكافىء فإن التعريف يكشف عن اختلافها النوعى . لكن رغم ذلك فإن التمييز بين هذه الأشكال المنحنية المختلفة لا يتحدد إلا تحديداً كمياً خالصاً أعنى بتلك الطريقة التى يكون الشىء الوحيد المهم هو الاختلاف الكمى الخالص الذى يعتمد على معاملاتها وحدها ، أى على مقاديرها التجريبية تماماً .

والطابع الكمى الذى ينبثق من الطابع الكيفى فى الملكية هو القيمة . وها هنا نجد أن الطابع الكيفى يزود الكم بكميته والنتيجة يحفظها الكم قدر ما يلغيها ولو تأملنا فى الفكرة الشاملة للقيمة فلا بدّ لنا أن ننظر إلى الشىء نفسه على أنه رمز فقط . فهو لا يعد بذاته بل على نحو ما يقيم . إن فاتورة تحويل العملة ، مثلاً ، لا تمثل ما هى عليه فى حقيقتها أعنى ورقة . إنها فقط رمز لكلى آخر هو القيمة . وقيمة الشىء قد تكون مختلفة الخواص اختلافاً شديداً فهى تعتمد على الحاجة . لكنك لو أردت أن تعبر عن قيمة شىء ما لا فى حالة نوعية خاصة بل على نحو مجرد ، فإن النقود هى التى تعبر عن ذلك . فالنقود تمثل أى شىء وكل شىء ، رغم أنها لا تصور الحاجة ذاتها لكنها فقط رمز لها فهى نفسها تحكمها القيمة

(١) الأثمان ينظمها ثمن متوسط . وهذا يعنى فى نهاية المطاف ان الأثمان ينظمها قيمة السلع كما يعتقد آدم سميث وريكاردو ، وآخرون ـ كارل ماركس « راس المال » الجزء الأول حاشية ص ١٦٦ من طبعة موسكو عام ١٩٦٥ (ترجمة راشد البراوى ص١٢٤) (المترجم) .

(٢) راجع الملحوظة السابقة عند ماركس (المترجم) .

النوعية للسلعة[1] . فالنقود ، تجريد ، يمكن فحسب أن تعبر عن هذه القيمة[2] إذ يمكن أن تكون من حيث المبدأ المالك للشيء دون أن تكون في الوقت نفسه المالك للقيمة . فإذا لم يكن في استطاعة الأسرة أن تبيع ولا أن ترهن سلعها فإنها لن تكون المالك لقيمتها . لكن ما دام هذا الشكل من الملكية لا يتفق مع الفكرة الشاملة للملكية ، فإن هذه التحديدات للملكية (امتلاك الأرض على الطريقة الاقطاعية ، الديون العينية بوصية) هي في الأعم الأغلب في طريقها للزوال .

ملحق للفقرة رقم ٦٤ :

يعتمد التقادم على الزعم بأنني توقفت عن النظر إلى الشيء على أنه ملكي لو كان للشيء أن يظل ملكي ، فإن إرادتي لابدّ أن تواصل الاستمرار فيه ، واستعماله أو الاحتفاظ به سليماً طوال الوقت . القول بأن النصب التذكارية العامة قد تفقد قيمتها ، قد ظهر مراراً إبان فترة الإصلاح الديني في حالة الأموال الموقوفة ، والمنح والعطايا ... إلخ التي تمنح من أجل القداس . لقد تلاشت روح الإيمان القديم بهذه الأموال الموقوفة وبالتالي يمكن الاستيلاء عليها بوصفها ملكية خاصة .

ملحق للفقرة رقم ٦٥ :

في حين أن التقادم اغتراب بدون تعبير مباشر عن الإرادة في الاغتراب ، فإن الاغتراب المباشر هو تعبير عن إرادتي ، عن إرادة لم تعد تنظر إلى الشيء على أنه ملكي ، ويمكن أن ينظر إلى الموضوع كله على هذا النحو فنقول بأن الاغتراب (أو نقل الملكية) هو النمط الحقيقي لوضع اليد . الاستحواز على الشيء على نحو مباشر هو اللحظة الأولى للملكية . واللحظة الثانية هي الاستعمال وهو أيضاً طريقة لاكتساب الملكية ، وإذن فإن اللحظة الثالثة هي وحدة هاتين اللحظتين : الاستحواز على الشيء بنقل ملكيته[1] .

---

(١) الاستحواز هو اكتساب إيجابي . الاستعمال هو سلب لخصائص الشيء الجزئية (انظر فقرة ٥٩) نقل الملكية هو مُركَّبٌ الموجب والسالب . فهو سالب من حيث إنه يتضمن التخلي عن الشيء تماماً وهو إيجابي من حيث إن ما استطيع أن أتخلى عنه هو الشيء الذي يكون ملكي تماماً (المترجم) .

ملحق للفقرة رقم ٦٦ :

من طبيعة الأشياء أن يكون للعبد الحق المطلق فى تحرير نفسه . ولو أن أى شخص انحط بحياته الأخلاقية وأجر نفسه إلى لص أو قاتل فذلك بطلان كامل (أو سلب مطلق) فكل إنسان مرخص له فى أن يخرق هذا العقد . وقل نفس الشىء لو أننى أجرت شعورى الدينى للكاهن أو القسيس الذى هو كاهن الاعتراف الخاص بى ، لأن مثل هذه المسائل الداخلية على الإنسان أن يحسم فيها الأمر بنفسه هو وحده . الشعور الدينى الذى يسيطر فيه شخص آخر ليس الشعور الدينى الصحيح على الإطلاق ، إن الروح واحدة ومفردة دائماً ، وينبغى أن تسكن بداخلى - حتى أكون جديراً بوحدة وجودى بالقوة ووجودى بالفعل .

ملحق للفقرة رقم ٦٧ :

التمييز الذى نشرحه هنا هو تمييز بين العبد والخادم الحديث أو أجير اليوم فالعبد الأثينى ربما كان لديه شغل أسهل وعمل عقلى أكثر مما هو مألوف فى حالة الخادم عندنا ، لكنه ما يزال عبداً لأنه قد نقل إلى سيده ملكية نشاطه كله .

ملحق للفقرة رقم ٧٠ :

لست فى حاجة إلى القول بأن الشخص المفرد هو شىء تابع لنظام أعلى Subor dinate وهو بما هو كذلك لا بد أن يهب نفسه للكل الأخلاقى . ومن ثم فلو طالبت الدولة بحياة الفرد ، فلا بد للفرد أن يستجيب لها . لكن هل للفرد أن يتخلص من حياته ؟ قد يبدو الانتحار للنظرة العجلى على أنه فعل من أفعال الشجاعة الزائفة للخياطين والخادمات . ومن ناحية أخرى قد ينظر إليه على أنه محنة وسوء طالع ما دام الدافع إليه هو الضياع الداخلى . لكن السؤال الأساسى هو : هل لى الحق فى أن أتخلص من حياتى ؟ الجواب سوف يكون على النحو التالى : إننى بوصفى هذا الفرد ، لست سيداً لحياتى ، لأن الحياة بوصفها المجموع الكلى الشامل لنشاطى ليست شيئاً خارجياً عن الشخصية ، التى هى ذاتها هذه الشخصية المباشرة ، وهكذا فإنه عندما يقال إن للشخص الحق فى التخلص من حياته ، فإن هذا القول قول متناقض ، لأنه يعنى أن للشخص الحق فى التخلص

من نفسه . لكنه ليس له مثل هذا الحق ما دام لا يعلو على ذاته وليس فى استطاعته أن يحكم على نفسه . وحين دمر هرقل Hercules(١) نفسه وحين طعن بروتس(٢) Brutus نفسه بخنجر كان ذلك سلوكاً من سلوك الأبطال ضد شخصيته . لكنه ليس هناك حق للانتحار ، ويجب علينا أن نقول ـ ببساطة ـ إنه ليس هناك مثل هذا الحق حتى ولا بالنسبة للأبطال .

ملحق للفقرة رقم ٧١ :

فى العقد أستحوز على الملكية بفضل إرادة مشتركة ، أعنى أن العقل يهتم بأن تصبح الإرادة الذاتية إرادة كلية وترفع نفسها إلى هذه الدرجة من التحقق الفعلى . وهكذا فإن ارادتى فى حالة العقد لا تزال لها خاصية « هذه » ، رغم أن لها هذه الخاصية بالاشتراك مع إرادة أخرى . وعلى أية حال فإن الإرادة الكلية لا تزال تظهر إلا فى مظهر المجتمع وصورته .

ملحق للفقرة رقم ٧٥ :

أصبح مألوفاً جداً منذ عهد قريب النظر إلى الدولة على أنها عقد الجميع مع الجميع : فكل فرد يبرم عقداً مع الملك ، هكذا تسير الحجة ، وهو بدوره يبرم عقداً مع رعاياه . وتنشأ هذه الوجهة من النظر من التفكير على نحو سطحى فى الوحدة المحضة للإرادات المختلفة . ولكن فى العقد هناك إرادتان متحدتان تمثلان

---

(١) أشهر الأبطال فى أساطير اليونان والرومان ، كانت شجاعته خارقة وقوته جبارة ، وكانت هيرا زوجة زيوس تكرهه كرهاً عميقاً لأنه ابن زوجها من الكمينا . وكانت أرسلت له بعد ميلاده حيتين لتلدغانه فى مهده لكنه خنقهما . فلما كبر وتزوج كيمارا أصابته هيرا بالجنون فقتل زوجته وأبناءه ، ولما ثاب إلى رشده أراد أن يطهر نفسه ويكفر عن جرمه فذهب إلى قصر الملك الذى كلّفه بالقيام باثنى عشر عملاً خارقاً . (المترجم) .

(٢) ماركوس يونيوس بروتس (٨٥ ـ ٤٢ ق. م) من مناصرى بومبى ضد قيصر ، وعندما انتصر الأخير على غريمه عفا عن بروتس وقربه إليه ، ومع ذلك انضم بروتس إلى المؤامرة التى أودت بحياة قيصر (٤٤ ق. م) ثم انتحر بروتس عام (٤٢ ق. م) (المترجم) .

شخصين ويودان أن يظلا أصحاب ملكية . وعلى هذا فإن العقد ينبثق من إرادة الشخص العشوائية وذلك هو الأصل الذى يُقال إن الزواج أيضاً له أصل مشترك مع العقد . لكن الأمر مختلف تمام الاختلاف مع الدولة ، فلا يَكْمُنْ فى إرادة الفرد العشوائية أنه يفصل نفسه عن الدولة ؛ لأننا بالفعل مواطنون فى الدولة بالمولد والغاية العقلية للإنسان هى الحياة فى الدولة ، وإذا لم يكن هناك دولة فإن العقل يطلب فى الحال تأسيس دولة . إن التصريح بالدخول إلى الدولة أو الخروج منها يجب أن تمنحه الدولة نفسها . وإذن فليست تلك مسألة متوقفة على الإرادة الفردية العشوائية ، ومن ثم فلا تقوم الدولة على أساس العقد ، لأن العقد يفترض مقدماً العشوائية . من الخطأ أن نذهب إلى أن تأسيس الدولة هو شىء يعتمد على حق الاختيار لجميع أعضائها . والأدنى إلى الصواب أن نقول إنه من الضرورى ضرورة مطلقة لكل فرد أن يكون مواطناً . والتقدم العظيم للدلة فى الأزمنة الحديثة هو أن جميع المواطنين فى أيامنا هذه لهم جميعاً غاية واحدة فحسب ، وهى غاية مطلقة ودائمة ، فلم يعد مسموحاً للأفراد ، على نحو ما كان فى العصور الوسطى ، أن يعقدوا تعهدات خاصة (أو اشتراطات شفوية خاصة) معها .

ملحق للفقرة رقم ٧٦ :

يتضمن العقد وجود طرفين راضيين بخصوص شيئين أعنى أن غرضى فى العقد هو فى آن معاً : اكتساب ملكية والتخلى عن ملكية . ويكون العقد حقيقياً حين يكون فعل الطرفين تاماً وكاملاً ، أعنى عندما يتنازل الطرفان ويكتسبان ملكية معينة فى آن معاً ، وحين يظل الطرفان مالكين للملكية حتى فى حالة التنازل . ولا يكون العقد صورياً إلا إذا اكتسب أحد الطرفين ملكية أو تنازل عنها .

ملحق للفقرة رقم ٧٨ :

كما أننا فى نظرية الملكية نستطيع أن نفرق بين الملكية والحيازة ، بين جوهر الموضوع وجانبه الخارجى الخالص ، فكذلك هنا فى العقد نجد لدينا الاختلاف بين إرادة مشتركة (التعهد) وإرادة جزئية (التنفيذ) ومن طبيعة العقد نفسه أنه

ينبغى أن يكون تعبيراً عن الإرادة المشتركة الجزئية للطرفين ، لأنه فى هذا العقدنجد أن الإرادة ترتبط بالإرادة . ويظهر التعهد فى صورة رمز ويتميز عن تنفيذه تميزاً تاماً إذ يفترق كل منهما عن الآخر عند الشعوب المتمدينة ، رغم أنهما متحدان عند الشعوب البدائية . هناك قبيلة من التُجّار فى غابات « سيلان » Ceylon يضعون ممتلكاتهم أمامهم وينتظرون صامتين حتى يأتى أشخاص آخرون ويضعون ممتلكاتهم المضادة . فها هنا لا يوجد اختلاف بين الإعلان الصامت للإرادة وبين تنفيذ ما تريده .

ملحق للفقرة رقم ٨٠ :

إننا نضع تفرقة فى العقد بين التعهد أو الاشتراط الشفوى (الذى يجعل الملكية ملكى رغم عدم حيازتى لها) والتنفيذ (الذى يعطينى الحيازة لأول مرة) والآن لو أننى كنت بالفعل المالك بكل معنى الكلمة للملكية ، فإن هدف الضمان Pledge أن يضعنى مباشرة فى حيازة قيمة الملكية ، وبذلك يكون ضمان تنفيذ التعهد فى الوقت المعين الذى حدده . والكفاية هى لون خاص من ألوان الضمان يعد فيها شخص ما أو يضمن دينه بوصفه ضامناً لتنفيذ شخص آخر . فها هنا يقوم الشخص بالوظيفة التى كان يقوم بها الشىء المحض فى حالة الضمان الصحيح .

ملحق للفقرة رقم ٨١ :

لدينا فى العقد علاقة بين إرادتين بوصفهما إرادة مشتركة ، لكن هذه الإرادة المتحدة هى كلية نسبياً فقط ، موضوعة على أنها كلية ، وهكذا لا تزال تعارض الإرادة الجزئية . ولا شك أن التعهد فى حالة العقد يستلزم حق المطالبة بتنفيذه لكن هذا التنفيذ يعتمد ـ من ناحية أخرى ـ على الإرادة الجزئية التى قد تسلك على نحو يتعارض مع مبدأ الحق . وإذن فعند هذه النقطة يظهر السلب الذى كان حاضراً ، ضمناً ، فى مبدأ الحق . وإذن فعند هذه النقطة يظهر السلب الذى كان حاضراً ، ضمناً ، فى مبدأ الإرادة منذ البداية هذا السلب هو بالضبط : خطأ بصفة عامة فإن مجرى الأحداث هو أن الإرادة تتحرر من مباشرتها وهكذا تستدعى

الإرادة المشتركة الجزئية التى تظهر الآن على المسرح كضد للإرادة المشتركة إذ لا يزال الطرفان فى حالة العقد يحتفظان بإرادتهما الجزئية . ومن ثم فإن العقد لم يتجاوز بعد مرحلة العشوائية والنتيجة هى أنه يظل واقعاً تحت رحمة الخطأ .

ملحق للفقرة رقم ٨٢ :

يتلقى ، مبدأ الحق ذاته ، (أو الإرادة الكلية) طابعه الجوهرى المحدد من خلال الإرادة الجزئية ، وهكذا يكون على علاقة بشىء هو غير جوهرى ، وتلك هى علاقة الماهية بالظاهر. وحتى ولو كان الظاهر يطابق الماهية فإنه لا يزال ينظر إليها من وجهة نظر أخرى ، فهو يفشل فى أن يتطابق معها ، وما دام الظاهر هو مرحلة العرضية ، فإن الماهية ترتبط بغير الماهوى . وعلى أية حال فإن الظاهر ـ فى حالة الخطأ ـ يسير ليصبح مظهراً a show والمظهر هو وجود متعين غير كافٍ للماهية ، إنه انفصال الفارغ أو الوضع الفارغ للماهية ، حتى تبدو التفرقة بين الماهية والمظهر وكأنها اختلاف مطبق . ومن ثم فإن المظهر هو الزيف الذى يختفى فى الزعم بالوجود المستقل . ومن خلال اختفاء المظهر فإن الماهية تكشف عن نفسها كماهية أعنى كمرجع للمظهر . فقد نفت الماهية ما قد نفاها وهكذا ثبتت وتأكدت . والخطأ هو مظهر من هذا القبيل ، حين يختفى يكتسب الحق وتقابله الإرادة الجزئية التى تلغى نفسها بوصفها زيفاً . وحتى الآن يكون وجود الحق قد ظهر على أنه مباشر فحسب ، لكنه الآن موجود بالفعل لأنه يعود من جديد خارجاً من سلبه ، فالموجود بالفعل هو المؤثر الفعال . وهو لا يزال يمسك بنفسه بقوة وهو فى الآخر ، فى حين أن أى شىء مباشر يظل عرضة للنفى .

ملحق للفقرة رقم ٨٣ :

الخطأ هو ـ على هذا النحو ـ مظهر الماهية الذى يضع نفسه على أنه قائم بذاته . وإذا كان المظهر ضمنياً فى ذاته فحسب ، ليس علنياً كذلك ، أعنى إذا كان الخطأ فى نظرى يُعدُّ حقاً فهذا هو الخطأ غير المتعمد الذى لا يحمل سوء طوية . فالمظهر هنا مظهر من وجهة نظر الحق لكنه ليس كذلك من وجهة نظرى .

النوع الثانى من الخطأ هو النصب . وها هنا لا يكون الخطأ مظهراً من وجهة

نظر مبدأ الحق فى حد ذاته . إنما الموقف هو أننى أقوم بعمل مظهر لكى أخدع الطرف الآخر . فالحق، فى حالة النصب ، هو فى نظرى ليس إلا مظهراً . لقد كان الخطأ ، فى الحالة الأولى ، مظهراً من وجهة نظر الحق ، وفى الحالة الثانية هو مظهر من وجهة نظرى ، ومن وجهة نظر الخطأ لا يكون الحق سوى مظهر .

وأخيراً : فإن النوع الثالث من الخطأ هو الجريمة وهذا خطأ فى ذاته ومن وجهة نظرى فى آن معاً . لكنى هنا أريد الخطأ ولا أستخدم حتى مظهر الحق . فأنا لا أقصد أن ينظر الآخر الذى ارتكب الجريمة ضده إلى الخطأ على أنه حق فالفرق بين الجريمة والنصب هى أنه فى حالة النصب تظل صورة الفعل متضمنة الاعتراف بالحق ، هذا هو ـ بالضبط ـ ما تفتقر إليه الجريمة .

ملحق لفقرة رقم ٨٦ :

هناك أساس نوعىّ خاص يقوم عليه الحق فى ذاته ، والخطأ الذى اعتقد أنه حق أدافع عنه أيضاً على هذا الأساس أو ذاك . وطبيعة المتناهى والجزئى هى أن يفسح مجالاً للأعراض . وهكذا لا بدّ أن تقع المصادمات لأننا نقف هنا على أرض المتناهى . وهذا اللون الأول من ارتكاب الخطأ لا ينفى سوى الإرادة الجزئية فحسب على حين أن الحق الكلى يظل له احترامه . وبالتالى فهذا هو أبسط أنواع الخطأ . فلو أننى قلت : « الوردة ليست حمراء » فإننى لا أزال فى هذه الحالة أعترف بأن لها لوناً . وأننى فى هذه الحالة لم أنكر الجنس genus ، بل كل ما نفيته هو هذا اللون الجزئى الخاص أعنى اللون الأحمر . وبالمثل فإن الحق هنا أيضاً معترف به : فكل طرف من الأطراف المتنازعة يريد الحق ، وما يفترض أن يصل إليه كل منهم هو الحق وحده : وخطأ كل واحد منهم ، هو ببساطة اعتقاده أن ما يريده هو الحق(١) .

---

(١) هذا اللون من الخطأ يقابل السلبى فى منطق هيجل ـ راجع كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ (المترجم) .

ملحق للفقرة رقم ٨٧ :

في المجال الثانى من مستويات ارتكاب الخطأ نجد احترام الإرادة الجزئية لكنا لا نجد احتراماً للحق الكلى فالإرادة الجزئية فى حالة النصب لا تنتهك ، لأن الطرف المخدوع مسؤل عما طلب منه تصديق أنه حق . وهكذا فإن الحق الذى يطالب به موضوع على أنه شيء ذاتى ، مجرد مظهر ، وهذا هو ما يشكل النصب .

ملحق للفقرة رقم ٨٩ :

لا توقع أية عقبات فى حالة الخطأ غير المتعمد (الذى لا يحمل سوء طوية) تحدث المنازعات المدنية فى حدود القانون ؛ لأن مرتكب الخطأ فى هذه الحالة لم يرد شيئاً يتعارض مع الحق . أما فى حالة النصب فتبدأ العقوبات فى الظهور ، لأنه ها هنا يبدأ انتهاك الحق .

ملحق للفقرة رقم ٩٠ :

الخطأ بمعناه الكامل هو الجريمة ، حيث لا نجد احتراماً لمبدأ الحق ، ولا لما يبدو لى أنه حق ، وحيث ينتهك الجانبان معاً : الذاتى والموضوعى .

ملحق للفقرة رقم ٩٣ :

ما أن تتأسس الدولة حتى تختفى البطولة ، فلا يمكن أن يكون هناك أبطال ، لأن الأبطال لا يظهرون على المسرح إلا فى ظروف غير متمدينة فحسب وهدفهم: هو الحق الضرورى ، والسياسى ، وهذا ما يتعقبونه على أنه مهمتهم الخاصة . فالأبطال الذين أسسوا الدول أدخلوا الزواج والزراعة ، لم يفعلوا ذلك على أنه حقهم المعترف به ، وبحيث يظل سلوكهم مظهراً لإرادتهم الجزئية . لكنهم فعلوه بوصفه الحق الأعلى للفكرة ضد الطبيعة فالعنف البطولى هو قهر أو إكراه حقيقى له ما يبرره . والخير المحض ليس له سوى دور ضئيل فى مواجهة قوة الطبيعة .

ملحق للفقرة رقم ٩٤ :

لا بد أن نوجه انتباهاً خاصاً فى هذه النقطة للفرق بين الحق والأخلاق الذاتية : ففى الأخلاق الذاتية عندما أنعكس على نفسى ، هناك أيضاً ثنائية ، لأن الخير

هو بالنسبة لى غاية وينبغى على أن أحدد نفسى ، بالإشارة إلى تلك الفكرة ويتجسد الخير فى قرارى أحقق الخير بالفعل فى نفسى . ولكن هذا التجسيد داخلى على نحو خالص ومن ثَمّ فلا يمكن أن يكره . إن قانون البشر ، لذلك ، لا يمكن أن يرغب فى بلوغ ما يؤدى إليه استعداد الإنسان . لأنه فيما يتعلق بمعتقداته الأخلاقية ، فإنه لا يوجد إلا من أجل ذاته وحدها ولن يكون للعنف معنى فى هذه الحالة .

ملحق للفقرة رقم ٩٦ :

لا يمكن أن يتقرر ، بالتفكير المحض ـ كيف نعاقب جريمة معينة : فالقوانين الوضعية هنا ضرورية . لكن مع تقدم التربية لا بد أن تخفف قسوة الآراء حول الجريمة ، فلم يعد يعاقب المجرم فى أيامنا هذه بنفس القسوة التى كان يعاقب بها منذ مائة عام[1] وليست ، على وجه الدقة ، الجرائم أو العقوبات التى تتغير بل العلاقة بينهما .

ملحق للفقرة رقم ٩٧ :

عن طريق الجريمة يتغير شىء ما ، يكون للشىء وجوده من خلال هذا التغير . ومع ذلك فإن هذا الوجود متناقض وإلى هذا الحد فهو من الناحية الداخلية لغو باطل ، والبطلان هو أن الجريمة قد نَحّتْ الحق ، بما هو كذلك ، جانباً ، أعنى أن الحق بما هو شىء مطلق لا يمكن رفضه ، بالتالى فإن ارتكاب الجريمة هو من حيث المبدأ لغو باطل أى لا شىء . وهذا البطلان هو ماهية ما

---

(١) كانت العقوبات فى غاية البشاعة فى تلك الفترة منها : بتر الأعضاء (مثل قطع اليد أو الأذن ، أو اللسان أو الشفاه ، أو ثقب اللسان أو الخصاء .. الخ) أو إعدام الحواس ، والحرق ، والغلى بالزيت ، وطبع علامات غير قابلة للزوال على جسد الجانى تدل على جريمته ، ومنها أيضاً الدفن حياً .. والكفن الحديدى .. إلخ قارن د. عبود السَرّاجْ « علم الإجرام وعلم العقاب » ص٣٩٦ (مطبوعات جامعة الكويت ١٩٨١) وأيضاً د. محمود حسنى « علم العقاب » ص٤٤ ـ دار النهضة العربية القاهرة ط ٢ عام ١٩٧٣ . (المترجم) .

تحدثه الجريمة . لا بد للبطلان أن يكشف عن نفسه على أنه كذلك أعنى أن يتجلى بوصفه شيئاً قابلاً للنيل منه .

الجريمة ، بوصفها فعلاً ، ليست شيئاً إيجابيًا ـ ليست شيئاً أول ـ ولابد أن تعقبها العقوبة بوصفها سلباً لها . إنها شيء سلبى ، حتى أن عقوبتها ليست سوى سلب للسلب . الحق فى وجوده بالفعل ، إذن ، يلغى ما انتهكه وهكذا يثبت صحته ويبرهن على أنه واقع ضرورى متوسط .

ملحق للفقرة رقم ٩٩ :

لقد أقام فويرباخ[١] نظريته فى العقوبة على التهديد والوعيد واعتقد أنه لو أن شخصاً ما ارتكب جريمة رغم التهديد ، فلابدّ من توقيع العقوبة عليه لأن المجرم كان على وعى بهذه العقوبة من قبل . لكن ما هو مبرر التهديد ؟ التهديد يفترض مقدماً أن الإنسان ليس حراً ، وهدفه إجبار الإنسان بواسطة فكرة الشر لكن الحق والعدل ينبغى أن يكون مقرهما الحرية والإرادة ، لا الافتقار إلى الحرية

---

(١) هو : بول جون انسلم فون فويرباخ Paul Johann Anselm von Feurbach (١٧٧٥ ـ ١٨٣٣) فقيه ومُشرِّع المانى وعالم فى علم الجريمة وقانون العقوبات . انشأ نظرية جديدة فى الإجبار السيكولوجى او الإكراه النفسى عن طريق التخويف أو الترهيب فى قانون الجريمة . ولقد حبذ إلغاء التعذيب وكان من أنصار تمسك القضاء بتطبيق قانون العقوبات كما عارض العقوبات الانتقامية . ولقد أثرت إصلاحاته فى تشريع العقوبات فى الدول الأوربية الأخرى .

وفويرباخ الفقيه والمُشرِّع هذا هو والد الفيلسوف الهيجلى المعروف لودفيج أندرياس فويرباخ Feuebach الذى كان تلميذاً لهيجل فى برلين ثم امسك عن المثالية واعتنق المادية « ولقد حاول فويرباخ تحقيق المنفعة فى مجال الفرد وإقامة العقاب على المنفعة الخلقية . لقد ظن هو أيضاً أنه فى الإمكان القضاء على الجريمة إذا ما شعر كل إنسان سلفاً أن العقاب الذى يعود عليه من ارتكاب الجريمة أقوى من اللذّة التى تجلبها شهوة الإجرام ، فدعا إلى الإكراه النفسى الذى يولد الخوف من العقوبة الرادعة على أنه وسيلة لإماتة الدافع الخلقى للجريمة الذى يولد فى المجرم لذّة ارضاء هذه الشهوة الآثمة » د. كمال دسوقى « علم النفس العقابى » ص ٥٨ دار المعارف ١٩٦١ . (المترجم) .

الذى يعتمد عليه التهديد . إن إقامة مبرر العقوبة على التهديد يعنى أنك تشبه العقوبة بفعل الإنسان الذى يرفع عصاه فى وجه الكلب ، أنك تعامل الإنسان كما تعامل الكلب بدلاً من أن تعامله على أنه يمثل الحرية وبدلاً من أن توليه الاحترام الواجب بوصفه إنساناً ، لكن التهديد ، الذى قد يستفز الإنسان ، مع ذلك ، ليبرهن على حريته رغماً عنه (عن التهديد) ، ينبذ العدالة تماماً . إن الإكراه بواسطة عوامل سيكولوجية لا يمكن أن يختص إلا بالاختلافات الكمية والكيفية فى الجريمة ، فحسب ، لكنه لا يمكن أن يتعلق بطبيعة الجريمة ذاتها ، ومن ثم فكل عقوبات قانونية تنتج من النظرية التى تقول : إن الجريمة ترجع إلى مثل هذا الإكراه تفتقر إلى الأساس السليم .

ملحق للفقرة رقم ١٠٠ :

مطلب بيكاريا[١] بأن الناس ينبغى أن يدلوا بموفقتهم على أن يعاقبوا هو مطلب سليم تماماً . غير أن المجرم قد أدلى فعلاً بموافقته عن طريق الفعل الذى ارتكبه ذاته . إن طبيعة الجريمة ـ وهى فى ذلك لا تقل عن الإرادة الخاصة للمجرم ـ تقتضى إلغاء الضرر الذى أحدثه المجرم بفعله . ومهما يكن من شىء فإن جهود بيكاريا لإلغاء عقوبة الإعدام قد كان لها آثار طيبة . حتى وإن لم ينجح جوزيف الثانى[٢] ولا الفرنسيون فى إلغاءها تماماً ، فسيظل علينا أن نبدأ من جديد لنرى

(١) سيزار بيكاريا Cesare Beccaria (١٧٣٨ ـ ١٧٩٤) مُشرِّع وعالم اقتصاد إيطالى وكان أستاذاً للقانون والاقتصاد فى ميلانو عام ١٧٦٨ توقع فى محاضراته نظريات آدم سميث الاقتصادية ونظريات مالتوس فى السكان . ساهم فى إصلاح قانون العقوبات والتشريعات الجنائية فى لمباردى عام (١٧٩٠) ولقد عارض بيكاريا مصادرة الممتلكات ، وعقوبة الإعدام ، والتعذيب ، وكان أحد المدافعين عن منع الجريمة عن طريق التربية ولقد كان لآرائه آثار واسعة المدى فقد أثر فى كاترين الثانية (أو كاترين العظمى) إمبراطورة روسيا وفى تشريعات الثورة الفرنسية (المترجم) .

(٢) جوزيف الثانى Joseph II (١٧٤١ ـ ١٧٩٠) ملك بوهيميا وهنغاريا (١٧٦٤ ـ ١٧٩٠) ابن فرنسيس الأول وماريا تيريزا ، كان مصلحاً ثورياًومستبداً صالحاً سعى إلى رفع مستوى معيشة رعاياه فألغى التعذيب فى التحقيقات القضائية ، وجعل قانون العقوبات يتسم بالإنسانية وأنشأ درجتين فى استئناف المحاكم القضائية (المترجم) .

أى الجرائم يستحق عقبة الموت ، وأيها لا يستحق ذلك. ولقد أصبحت عقوبة الاعتراف ، بالتالى ، نادرة ، على نحو ما ينبغى أن تكون عليه الحال مع هذه العقوبة التى تمثل أقصى ألوان العقوبات .

ملحق للفقرة رقم ١٠١ :

الجزاء هو الارتباط الداخلى والهوية بين تصورين مختلفين فى مظهرهما يوجدان أيضاً فى العالم بوصفهما متعارضتين ومتميزتين . الجزاء يقع على المجرم ، وهو لهذا يتخذ شكل القدر الخارجى بحيث لا يتضح أنه من الناحية الداخلية جزاءه . ومع ذلك فإن العقاب ، كما سبق أن رأينا ، هو ما تظهره الجريمة وحدها أعنى انه النصف الثانى الذى يفترض مقدماً النصف الأول . ومن البدهى أن الاعتراض على الجزاء هو أن يبدو وكأنه شىء شخصى . ومع ذلك فهو ليس شيئاً شخصياً لكن الفكرة الشاملة ذاتها هى التى تجلب الجزاء : « لأنه مكتوب لى النقمة ، أنا أجازى ، يقول الرب » ، كما جاء فى الكتاب المقدس(*) . وإذا كان هناك شىء فى كلمة يجازى Repay يعيد إلى الذهن فكرة الهوى الشخصى الخاص بالإرادة الذاتية ، فلا بد أن نشير إلى أن المقصود هو فقط أن الصورة التى تتخذها الجريمة تنقلب على نفسها . اليومنيدس Eumenides(١) نائمات ، لكن الجريمة توقظهن . ومن هنا فإن الفعل نفسه للجريمة ذاتها هو الذى يدافع عن نفسه - والآن على الرغم من أن الجزاء لا يمكن ببساطة أن يتساوى نوعياً مع الجريمة فليست تلك هى الحال مع جريمة القتل التى هى بالضرورة عرضة لعقوبة الإعدام . والسبب هو أنه ما دامت الحياة هى النطاق الكامل لوجود الإنسان ، فإن عقوبة إزهاقها لا يمكن أن يعتمد ببساطة على « قيمة ما » لأنه ليس ثمة قيمة تبلغ عظمة الحياة ، بل لا بد أن تكون العقوبة هى : التخلص من الحياة الثانية .

(*) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية : الإصحاح الثانى عشر آية ١٩ .

(١) يومنيس Eumenides أو الأرينوس Erinyes هن ربات الغضب والانتقام فى الميثولوجيا اليونانية ، وهن ثلاث أنسات لهن أجنحة من الثعابين ، تتدلى من شعر رؤوسهن كانت مهمتهن اقتفاء أثر المجرمين ، وإصابتهم بالجنون ، وتعذيبهم فى الآخرة . عرفهن الرومان باسم « فوراى Furiae ، ودراى Dirae ، وتقدم مسرحية يومنيس لاسخيلوس فكرة جيدة عنهن (المترجم) .

ملحق للفقرة رقم ١٠٢ :

حين يكون المجتمع فى تلك الحالة التى لا يوجد فيها قضاة أو قوانين ، فإن العقوبة تتخذ باستمرار صورة الانتقام ، ويظل الانتقام معيباً بمقدار ما يكون فعلاً للإرادة الذاتية ، ومن ثم لا يطابق مضمونه . صحيح أن أولئك الذين لا يريدون أن يفهموا من العقوبة شيئاً غير ما هو متضمن فى طبيعتها . غير أن الشخص الذى يقع عليه الخطأ لا يرى أنه خطأ محدد ، كيفاً وكماً ، بل يراه خطأ خالصاً وبسيطاً ، وهو قد يذهب فى مجازاة الضرر إلى أبعد مما ينبغى ، ولا بد أن يؤدى ذلك إلى خطأ جديد . ولهذا يحدث الانتقام بين الشعوب غير المتحضرة بصورة مستمرة لا تنتهى . فهو بين الأعراب ، مثلاً ، لا يمكن كبح جماحه إلا بواسطة قوة أعلى أو يجعل إشباعه مستحيلاً . ولا تزال هناك بقايا ورواسب من الانتقام عالقة إلى حد ما فى التشريع الحديث ولا سيما فى تلك الحالات التى فيها للأفراد حرية متابعة التقاضى أو التنازل عنه .

ملحق للفقرة رقم ١٠٤ :

تستلزم الحقيقة أن توجد الفكرة الشاملة وأن يطابق هذا الوجود الفكرة الشاملة . فى دائرة الحق توجد الإرادة فى شىء خارجى ، لكن المطلب التالى هو أن الإرادة ينبغى أن توجد فى شىء داخلى ، فى ذاتها فلا بد أن تكون فى نظر نفسها ذاتية وأن تكون هى نفسها موضعاً لذاتها . وهذا الارتباط بذاتها هو لحظة الإثبات لكنها لا يمكن أن تصل إليه إلا بأن تلغى مباشرتها . وتؤدى المباشرة الملغاة فى الجريمة ، إذن ، من خلال العقوبة ، أعنى من خلال إلغاء هذا الإلغاء ، إلى الإثبات ، أى : إلى الأخلاق الذاتية .

ملحق للفقرة رقم ١٠٦ :

بمقدار ما يكون الحق ـ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ـ موضوعاً لدراستنا فلا يهم ماذا تكون نيتى أو مبدأى . فالتساؤل حول التحديد الذاتى أو الدافع للإرادة مثله مثل التساؤل عن الغرض ، يدخل الآن عند هذه النقطة فى ارتباط مع الأخلاق

الذاتية . وما دام الإنسان يرغب فى أن يحكم عليه تبعاً لاختياراته المحددة تحديداً ذاتياً ، فهو حر فى هذه العلاقة بنفسه، أياً ما كان الموقف الخارجى المفروض عليه - وليس فى استطاعة أحد أن يدخل فى الحديث حول هذا الاقتناع الداخلى للجنس البشرى . فلا يمكن أن يلحقه أى أذى . ومن ثم فإن الإرادة الأخلاقية منيعة حصينة . وتقدر قيمة الإنسان بالإشارة إلى فعله الداخلى ، ومن هنا فإن موقف الأخلاقية هو موقف الحرية الواعية بنفسها .

ملحق للفقرة رقم ١٠٧ :

هذه المقولة ، بأسرها ، الخاصة بذاتية الإرادة هى ، مرة أخرى ، كل لا بد ، بوصفه ذاتية ، أن يكون له أيضاً موضوعية . ففى الذات يمكن للحرية لأول مرة أن تتحقق ما دام الذاتى فى المادة الحقيقية لتحققها . غير أن هذا التجسد للإرادة الذى يمكن أن نسميه ذاتية، يختلف عن الإرادة التى قد طورت جميع إمكانياتها إلى الفعل (من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل) أعنى أن الإرادة لابدَّ أن تحرر نفسها من هذه الأحادية الثانية الخاصة بالذاتية الخالصة حتى تصبح الإرادة الموجودة بالفعل تماماً . وفى الأخلاق الذاتية ، تكون مصلحة الإنسان ونفعه الخاص هى المهمة . والقيمة العليا لهذه المصلحة تعتمد على القول، بأن الإنسان يعرف نفسه على أنه مطلق ومحدد بذاته . والرجل غير المتعلم يترك نفسه لتتحكم فيه على الدوام القوى البهيمية والعوامل الطبيعية . وليس للأطفال إرادة أخلاقية لكنهم يتركون لآبائهم أن يحسموا لهم الأمور . أما الرجل المثقف فهو يطور حياة داخلية ويريد هو نفسه أن يكون حاضراً فى كل شىء يفعله .

ملحق للفقرة رقم ١٠٨ :

علينا أن ننظر إلى التحديد الذاتى فى مرحلة الأخلاق الذاتية بوصفه النشاط والحركة الخالصة التى لا يمكن أن تصل أبداً لأى شىء مما هو كائن . أما فى مجال الحياة الأخلاقية فسوف تتحد الإرادة لأول مرة مع الفكرة الشاملة فى هوية واحدة بحيث يكون مضمونها هو هذه الفكرة وحدها . أما فى مجال الأخلاق

(الذاتية) فالإرادة لا تزال تربط نفسها بمبدأها الضمنى وبالتالى فإن وضعها هو وضع اختلاف . والمسار الذى يتطور من خلاله هذا الوضع هو المسار الذى تصبح الإرادة الذاتية بواسطته ، متحدة مع فكرتها الشاملة . ومن ثم فإن « ما ينبغى أن يكون » الذى لا يغيب أبداً عن دائرة الأخلاق الذاتية يصبح «ما هو كائن » فقط فى الحياة الأخلاقية . وأكثر من ذلك فإن هذا « الآخر » الذى ترتبط به الإرادة هو ذو جانبين أولاً : إنه هو ما هو جوهرى أى الفكرة الشاملة وثانياً : إنه واقعة خارجية . وحتى إذا ما وضع الخير فى الإرادة الذاتية فإن ذلك لن يعطيه التحقق الفعلى الكامل .

ملحق للفقرة رقم ١١٠ :

لمضمون الإرادة الذاتية ، (أو الإرادة الأخلاقية) طابع نوعى خاص بها ، أعنى أنه حتى إذا اكتسب شكل الموضوعية ، فسيظل يواصل الاعتزاز بذاتيتى ، ولا يعد الفعل فعلى أو «ملكى » ، إلا إذا كنت أنا الذى حددت جانبه الداخلى ، أعنى : إلا إذا كان يعبِّر عن غرضى ونيتى ، وأنا لا أعترف بشىء مما يقع وراء إرادتى الذاتية على أنه يعبر عن شىء ملكى ، فما أود أن أراه فى سلوكى هو سيادة وعيى الذاتى .

ملحق للفقرة رقم ١١٢ :

لقد قلت حين تناولت الحق الصورى بالدراسة (انظر فقرة رقم ٣٨) إنه لا يتضمن تحريمات أو ممنوعات إلا إذا كان ما يسمى بالسلوك الحق ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، سلبى الطابع تماماً فى احترامه لإرادة الآخرين . ومن ناحية أخرى فإن لإرادتى ، فى الأخلاق الذاتية ، طابعاً إيجابياً من حيث علاقتها بإرادة الآخرين ، أعنى أن الإرادة الكلية حاضرة حضوراً ضمنياً داخل ما تحدثه الإرادة الذاتية . وإحداث شىء ما هو إنتاج شىء ، أو هو موجود فعلاً ، وهذه التغيرات لها علاقة بإرادة الآخرين . والفكرة الشاملة للأخلاق الذاتية هى العلاقة الداخلية بين الإرادة ونفسها .

لكنها هنا ليست إرادة واحدة فحسب ، بل على العكس ، فإن تموضعها يعنى

فى الوقت نفسه إلغاء الإرادة المفردة ، ومن ثم ، أو بالاضافة إلى ذلك ، لأن طابع أحادية الجانب قد اختفى ، إلغاء وضع الإرادتين والأثر الإيجابى لكل منهما فى الآخر . ليس ثمة أهمية ، بمقدار ما نتحدث عن الحقوق ، ما إذا كانت إرادة شخص آخر يمكن أن تفعل شيئاً فى علاقتها بإرادتى عندما أجسد إرادتى فى الملكية . لكن فى حالة الأخلاق الذاتية يوضع فى الاعتبار أيضاً سعادة الآخرين ، وهذا الأثر الإيجابى لا يمكن أن يرى النور قبل هذه المرحلة .

ملحق للفقرة رقم ١١٤ :

لو أُريد لأى سلوك أن يكون فعلاً أخلاقياً ، فلا بد أن يتفق أولاً مع غرضى ، ما دامت الإرادة الأخلاقية لها الحق فى أن ترفض الاعتراف بما لا يوجد داخلياً بوصفه غرضاً فى الأمور التى تنتج عن فعلها ، والغرض لا يهم إلا المبدأ الصورى فحسب ، بمعنى أن الإرادة الخارجية سوف تكون بداخلى كشىء جوانى ومن ناحية أخرى فإننا قد نثير العديد من الأسئلة فى اللحظة الثانية فى دائرة الأخلاق الذاتية ، حول القصد أو النية التى تكمن خلف الفعل ، أعنى حول القيمة النسبية للسلوك من حيث علاقته بى أما اللحظة الثالثة والأخيرة فهى ليست القيمة النسبية للسلوك ولكنها قيمته الكلية أى : الخير .

وإذن ، فقد يكون هناك فى السلوك الأخلاقى تَصدُّع أو شَرْخ أولاً : بين المقصود (أى ما يقصده الفعل) وما يحدث بالفعل (أو ما يتم إنجازه) وثانياً : تَصدُّعْ ما بين ما هو موجود على نحو خارجى بوصفه إرادة كلية ، وبين التحديد الجزئى الذى أضفيه عليه . والنقطة الثالثة والأخيرة هى أن القصد أو النية لا بدّ أن تكون هى المضمون الكلى للفعل . فالخير هو النية وقد ارتفعت لتكون الفكرة الشاملة للإرادة .

ملحق للفقرة رقم ١١٥ :

أنا عرضة للاتهام بما يكمن فى غرضى وتلك أهم نقطة فيما يتعلق بالجريمة غير أن المسؤلية لا تتضمن إلا الحكم الخارجى تماماً عما إذا كنت قد فعلت هذا

الشيء أم لا . ولا ينتج عن ذلك أنه ما دمت مسؤولاً فما حدث يمكن أن يعزى إليّ

ملحق للفقرة رقم ١١٧ :

تواجه الإرادة وضعاً معيناً للأمور وتعمل فيه ، لكنني لكي أعرف ما هو هذا الوضع المعين فلا بدّ أن يكون لدى فكرة عنه : ولا تكون المسؤولية مسؤوليتى حقاً إلا بمقدار ما تكون لدى معرفة عن الموقف الذى أواجهه . ومثل هذا الموقف هو افتراض سابق لمشيئتى ، وبالتالى فارادتى متناهية ، أو بالأحرى : ما دامت إرادتى متناهية فإنها تفترض وجود هذا الافترض السابق . وبمقدار ما يكون تفكيرى وإرادتى عقليين فإننى لا أعود فى مثل هذا المستوى من التناهى ما دام الموضوع الذى استهدفه لم يعد بعد « آخر » بالنسبة لى . ولكن التناهى يتضمن الحدود الثابتة والقيود ، فلقد واجهت « آخر » ليس سوى شيء عرضى أو هو شيء ضرورى بطريقة خارجية خالصة فقد يلتقى طريقى مع طريقة وقد يفترقان : ومع ذلك فأنا لست شيئاً إلا من خلال علاقتى بحريتى ، إرادتى مسؤولة عن العمل بمقدار ما أعرف ما أعمله . « أوديب « Oudipus الذى قتل أباه دون أن يعرفه لا يمكن أن تُوَجَّهْ إليه تهمة قتل الوالدين . لكن قانون العقوبات القديم لم يكن يعلق أهمية كبيرة على الجانب الذاتى من الفعل كما نفعل نحن فى أيامنا هذه . وهذا هو السبب فى انتشار الأماكن المقدسة فى الأزمنة القديمة التى تعتبر ملجأ وملاذاً يفـزع إليها من يهرب من الانتقام أو الأخذ بالثار فتأويهم وتحميهم .

ملحق للفقرة رقم ١١٨ :

الانتقال إلى القصد أو النية يعتمد على واقعة أننى لا أقبل المسؤولية إلا بناء على فكرتى عن الموقف . أعنى أنه لا يمكن أن ينسب إليّ إلا ما أعرفه عن الظروف . وهناك ، من ناحية أخرى ، نتائج محتمة ترتبط بكل فعل . حتى ولو أننى لم أفعل إلا شيئاً مفرداً مباشراً . والنتائج فى هذه الحالة تمثل الكلى الضمنى الموجود فى الفعل . إننى بالطبع لا أستطيع أن أتنبأ بالنتائج ، فقد تكون هذه

النتائج مما يمكن أن يمتنع عليّ، لكن لا بد أن أكون عى وعلى بالطابع الكلى لسلوكى المنعزل . ومربط الفَرَسْ هنا ليس هو الشيء الجزئى المعزول لكنه الكل، ولا يعتمد هذا الكل على سلوك خاص ، ولكنه يعتمد على طبيعته الكلية ، والآن فإن الانتقال من الغرض ، إلى القصد ، إلى النية ، يكمن فى القول بأننى يتبغى على أن اكون على وعى لا بفعلى الفردى فحسب بل أيضاً بالكلى الذى يرتبط به . والكلى الذى يظهر على المسرح هنا بهذه الطريقة هو ما أردته أعنى : نيتى أو قصدى .

ملحق للفقرة رقم ١١٩ :

قد يحدث بالطبع أن تؤدى الظروف إلى إخفاق السلوك (أو إجهاضه) بدرجة كبيرة أو صغيرة . ففى حالة الإحراق المتعمد ـ مثلاً ـ فإن النار قد لا تشتعل ، أو أنها بالعكس ، قد تشتعل فى أماكن أكثر ما كان ينوى مشعل الحريق أن يحرقه عن عمد . ورغم ذلك فإنا ينبغى ألا نجعل من ذلك تفرقة بين السعادة والشقاء مادام الإنسان فى حالة الفعل لا بدّ أن يقدر الجانب الخارجى . ومن هنا يصبح المثل القديم القائل : « حجر ملْقَى على قارعة الطريق هو حجر الشيطان » مثلاً سليماً ، فالسلوك أو فعل الفعل يعنى أن تعرض نفسك لسوء الحظ . ومن هنا فإن سوء الحظ له علىّ حق هو تجسيد لإرادتى الخاصة .

ملحق للفقرة رقم ١٢١ :

أنا فى نظر نفسى ، ومنعكساً على ذاتى ، عبارة عن جزئى يرتبط بتخارج سلوكى . وتشكل غايتى مضمون سلوكى ، المضمون المتعين لسلوكى . القتل العمد ، إحراق المبانى، مثلاً ، هى كليات وهى بما هى كذلك ليست مضموناً إيجابياً لسلوكىّ من حيث هو سلوك لذات ما . ولو أن جريمة من هذه الجرائم قد ارتكبت فإن مرتكبها يمكن أن يسأل لم ارتكبها ؟ فالقاتل لم يقتل ضحيته من أجل شهوة القتل وحده ، لكن كان لدى هذا القاتل غاية إيجابية جزئية معينة ـ لكن لو أننا قلنا إنه قتل من أجل اللذة الخالصة للقتل ، فإن المضمون الإيجابى الخالص

للذات ، لا بُدّ أن يكون يقيناً هو اللذة ، ولو صحّ ذلك لكان السلوك يعنى إشباعاً لإرادة الذات . ومن ثم فالدافع إلى أى فعل ، هو بصفة خاصة ، ما يسمى بالعامل « الأخلاقى » ويكون هناك فى هذه الحالة معنى مزدوج للكلى الكامن فى الغرض الجانب الجزئى للنية . إنه لابتكار حديث مدهش أن نبحث باستمرار عن دافع سلوك الناس .

ولقد كان السؤال قديماً فيما سبق هو ببساطة : هل هو رجل شريف ؟ هل يؤدى عمله وفقاً لما يقتضيه واجبه ؟ أما فى أيامنا هذه فإننا نُصر على التغلغل فى قلوب الناس ، وهكذا نفترض مقدماً وجود هوة بين موضوعية الأفعال وجانبها الداخلى ، أى الدوافع الذاتية ، ولا شك أنه لا بد أن توضع إرادة الشخص فى الاعتبار ، فهو يريد شيئاً ، ويَكْمُنْ سبب إرادته لهذا الشىء داخل ذاته ، فهو يريد اشباع رغبته هو ، إرضاء هواه هو ، ومع ذلك فالخير الحق هما أيضاً مضمون للسلوك صحيح أنهما ليسا مضموناً طبيعياً خالصاً لكنهما يصبحان كذلك بواسطة عقلانيتى أن أجعل حريتى مضمون ما أريد هو هدف واضح لحريتى نفسها . ومن ثم فإننى أتخذ أساساً أخلاقياً أعلى عندما أجد إشباعاً فى السلوك وأتقدم فأجاوز الهوّة بين موضعى الذاتى للإنسان وموضوعية سلوكه ، حتى على الرغم من أن دراسة الفعل كما لو كان يتضمن مثل هذه الهوة هى طريقة فى النظر إلى الموضوع تتميز بها حقب معينة فى تاريخ العالم وفى السيرة الذاتية للفرد .

ملحق للفقرة رقم ١٢٣ :

ما دامت التحديدات النوعية الخاصة للسعادة معطاة فهى ليست تنويعات نوعية خاصة للحرّية ، لأن الحرّية ليست أصلاً حرّة فى نظر نفسها إلا فى الخير، أعنى إلا حين تكون غايتها الخاصة هى الخير . وبالتالى فإننا يمكن أن نثير سؤالاً عما إذا كان للإنسان الحق فى أن يضع أمامه غايات لا يختارها بحرية ولكنها على واقعة أن الذات هى كائن حى . فواقعة أن الإنسان كائن حى ، مع ذلك ، ليست

واقعة اتفاقية ، لكنها مطابقة للعقل ، وإلى هذا الحد للإنسان الحق فى أن يجعل من حاجاته غاية له ، وليس ثمة شىء مهين فى كونه حياً ، وليس هناك نمط للموجود العاقل أعلى من الحياة التى يكون فيها الوجود ممكناً . إذ عن طريق ارتفاع المعطى إلى شىء يخلق ذاته يصل إلى المحور الأعلى للخير ، على الرغم من أن هذا التمييز لا يتضمن تناقضاً بين المستويين .

ملحق للفقرة رقم ١٢٤ :

« يكفى فى الأمور العظيمة أن تريد »[١] وهذا القول حق بمعنى أننا ينبغى علينا أن نريد شيئاً عظيماً . لكن ينبغى علينا أيضاً أن نكون قادرين على تحقيقه وإلا فإن الإرادة تكون تافهة باطلة ؛ فأكاليل الغار للإرادة المحضة أوراقها جافة ولن تخضر أبداً .

ملحق للفقرة رقم ١٢٦ :

الإجابة المشهورة : « إننى لا أرى فى ذلك ضرورة »[٢] التى قيلت رداً على ساحر كان يبرر أعماله بقوله : « ينبغى لى أن أعيش » هى إجابة فى محلها . لأن الحياة تكف عن أن تكون ضرورية فى مواجهة منطقة أعلى للحرية . وعندما سرق القديس كريسبين St. Crispin الجلد ليصنع أحذية للفقراء كان سلوكه أخلاقياً لكنه خطأ وبالتالى فهو غير صالح ولا مقبول .

ملحق للفقرة ١٢٧ :

للحياة بوصفها المجموع الكلى للغايات حق ضد الحق المجرد . فلو كانت

---

(١) بيت من الشعر للشاعر سكستوس بروبرتيوس Sextus Properrtius (٥٠ ـ ١٥ ق.م تقريباً) من شعراء الرومان الغنائيين . نظم عدداً من المقطوعات الغنائية أهداها إلى حبيبته كونتيا Cyntia يمتاز شعره بالحيوية وصدق العاطفة ، بقيت لنا من هذه القصائد أربعة كتب تشمل ٤ آلاف بيت من الشعر . (المترجم) .

(٢) وردت العبارة على لسان ريشيليو Richelieu السياسى الفرنسى الشهير (١٥٨٥ ـ ١٦٤٢) . (المترجم) .

سرقة الخبز ، مثلاً ، تدل على أن هناك مجاعة فإنه من الصواب بالطبع أن نقول عن هذا الفعل إنه إعتداء على ملكية شخص ما ، لكن سوف يكون من الخطأ أن نعالج هذا السلوك على أنه سرقة عادية . إن رفض السماح لرجل يحدق الخطر بحياته أن يتخذ مثل هذه الخطوات للمحافظة على ذاته لا بدّ أن يعنى أننا نصفه بأنه بغير حقوق ، وما دام سيحرم من حياته ، فإن حريته ستلغى تماماً ، وكثير من التفصيلات المختلفة لها أثر على الحياة ، حين نضع أعيننا على المستقبل فإننا ننخرط فى هذه التفصيلات لكن الشيء الوحيد الضرورى هو أن نحيا الآن ، فالمستقبل ليس مطلقاً لكنه دائماً عرضة للأحداث العارضة . ومن ثم فإن ضرورة الحاضر المباشر هى وحدها التى كان يمكن أن تبرر السلوك الخاطىء ، لأن الإمساك عن الفعل لا بد أن يكن بدوره ارتكاباً لجريمة ، وهو فى الواقع أبشع ألوان الجرائم ، أعنى التدمير الكامل لتجسد الحرية . والعون الكافى Benficium Competentiac (١) ها هنا وثيق الصلة بالموضوع ، لأن القرابة والعلاقات الوثيقة الأخرى تتضمن الحق فى المطالبة بأنه ينبغى الا يضحى بأحد قط على مذبح الحق .

ملحق للفقرة رقم ١٢٩ :

كل مرحلة هى الفكرة فعلاً ، لكن المراحل الأولى لا تتضمن الفكرة إلا فى صورة مجردة فحسب . وهكذا ، مثلاً ، نجد أنه حتى الأنا بوصفها شخصية ، هى الفكرة بالفعل ، رغم أنها فى أكثر صورها تجريداً . ومن ثم فإن الخير هو الفكرة وقد تحددت تحديداً أبعد : وحدة الفكرة الشاملة للإرادة مع الإرادة الجزئية . فهى ليست شيئاً حقاً على نحو مجرد وإنما هى شيء عينى يشمل مضمونه كلاً من الحق والسعادة معاً .

ملحق للفقرة رقم ١٣١ :

الخير هو حقيقة الإرادة الجزئية الخاصة ، لكن الإرادة ليست إلا ما تضع فيه ذاتها . فهى ليست خَيِّرة بالطبيعة لكنها يمكن أن تصبح كذلك بفضل عملها

---

(١) راجع المعنى القانونى لهذا المصطلح ، حاشية فيما سبق . (المترجم) .

الخاص فحسب . الخير نفسه ، من ناحية أخرى ، بمعزل عن الإرادة الذاتية ، ليس إلا تجريداً بدون ذلك الوجود الحقيق الذى عليه أن يكتسبه لأول مرة خلال جهود تلك الإرادة . وبالتالى فإن تطور الخير يؤلف ثلاث مراحل :

١ ـ لا بد للخير أن يعرض ذاته على إرادتى بوصفها إرادة جزئية ، وينبغى علىَّ أن أعرفه .

٢ ـ ينبغى على أن أقول الخير وينبغى أن أطور تنويعاته الفرعية الجزئية .

٣ ـ وأخيراً تفريعات الخير من جانبه ، وتخصيص الخير بوصفه ذاتية لا متناهية تعى ذاتها . وهذا التفريع الداخلى للخير ، هو : الضمير .

ملحق للفقرة قم ١٣٣ :

ماهية الإرادة ، من وجهة نظرى ، هى واجبى ، والآن فلو أن معرفتى تفوقت عند القول إن الخير هو واجبى ، فلن أذهب أبعد من الطابع المجرد للواجب .

ينبغى على أن أؤدى واجبى من أجل الواجب وحين أؤدى واجبى فهو ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، موضوعيتى الخاصة التى أجعلها تتحقق بالفعل . إننى أكون بذاتى حراً فى تأديتى لواجبى ، لقد كانت جدارة الفلسفة الكانطية فى مجال الأخلاق أنها أكدت هذا المعنى للواجب .

ملحق للفقرة رقم ١٣٤ :

هذا هو نفس السؤال الذى سأله المسيح حين أراد شخص ما أن يتعلم منه ماذا ينبغى عليه أن يفعل ليرث الحياة الأبدية(*) الخير بوصفه كلياً هو مجرد لا يمكن إنجازه طالما بقى مجرداً . ولكى يتحقق لا بد له من أن يكتسب بالإضافة إلى ذلك طابع الجزئية .

ملحق للفقرة رقم ١٣٥ :

على حين أننا ، فيما سبق ، ركزنا على القول بأن نظرة الفلسفة الكانطية نظرة عالية من حيث إنها قدمت تطابقاً بين الواجب والعقلانية ، فلا يزال علينا أن

(*) « وقام أحد معلمى الشريعة يحرجه قائلاً : يا معلم ، ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية ؟ لوقا ، الإصحاح ١٠ : ٢٥ .

نلاحظ أن هذه الوجهة من النظر معيبة من حيث إنها تفتقر تماماً إلى الترابط المتسق إن القضية التى تقول: « أفعل بحيث تصلح قاعدة فعلك أن تكون مبدأ عاماً» ـ يمكن أن تكون جيدة جداً لو كان لدينا بالفعل مبادىء معينة للسلوك ، اعنى أن المطالبة بمبدأ يصلح ، بالإضافة إلى ذلك، أن يكون قانوناً عاماً معيناً يعنى أن نفترض مقدماً أنه يحتوى بالفعل على مضمون . وإذا كان يحتوى على مضمون فسيكون تطبيق المبدأ ، بالطبع ، أمراً بسيطاً لكن المبدأ نفسه فى حالة كانط لا يزال غير متاح ولا مُيَسّر : ومعيار عدم التناقض عند كانط هو أن يؤدى إلى عدم أو لا شىء ، وما دام هناك (لا شىء) فلا يمكن أن يكون هناك تناقض .

ملحق للفقرة رقم ١٣٦ :

يمكن أن نتحدث عن الواجب بأسلوب رفيع جداً ، وحديث من هذا النوع هو نهوض بالتعاطف البشرى وتوسيع له ، لكنه إذا لم يصل قط إلى شىء نوعى محدد فسوف يكون فى النهاية مرهقاً ومملاً . فالروح تطالب بالجزئية وهى قمينة بها : لكن الضمير هو هذه العزلة الداخلية العميقة حيث يختفى كل شىء خارجى وكل قيد ـ هذا هو الانسحاب الكامل إلى داخل المرء . والإنسان ، بوصفه ضميراً ، لم تعد تقيده أغراض الجزئية وبالتالى فهو حين يصل إلى هذا الوضع فإنه يكون قد ارتفع إلى أساس أعلى : أساس العالم الحديث الذى وصل لأول مرة إلى هذا الوعى ، فغاص إلى هذا الغور فى أعماق النفس . الوعى الحسى(١) للعصور الغابرة كان له شىء خارجى ، معطى يواجهه ، سواء كان الدين أو القانون لكن الضمير يعرف نفسه بوصفه فكراً ويعلم أن ما له من قوة ملزمة على هو فحسب أن تفكيرى يخصنى أنا فحسب .

(١) للتفرقة بين الوعى الحسى وانواع الوعى العليا الأكثر تطويراً ، انظر الملحقات للفقرات من ٢١ ـ ٣٥ (المترجم) .

ملحق للفقرة رقم ١٣٧ :

قد يكون من السهل ، ونحن نتحدث عن الضمير ، أن نظن أن الضمير يفضل صورته التى هى جوانية مجردة - أعنى أن الضمير عند هذه النقطة هو تماماً ضمير حقيق سليم . لكن الضمير الحقيقى يحدد نفسه بأن يريد ما هو خير على نحو مطلق وما هو ملزم وهذا هو التحديد الذاتى . لكن مع الخير فى صورته المجردة فقط ينبغى علينا أن نتعامل ويظل الضمير بدون هذا المضمون الموضوعى ليس سوى اليقين اللامتناهى للمرء نفسه .

ملحق للفقرة رقم ١٣٨ :

لو أننا نظرنا إلى عملية التَبَخُّرْ هذه ، نظرة مدققة فاحصة ، ورأينا كيف تختفى كل التعينات النوعية فى هذا التصور البسيط ، ثم عليه أن يتكثف خارجاً منه مرة أخرى ، وما نجده يرجع أساساً إلى أن كل شىء نعترف بأنه حق وواجب يمكن أن نبرهن بالتفكير الاستدلالى على أنه لغو باطل وقاصر وهو من كل وجه ليس مطلقاً ومن ناحية أخرى فكما أن الذاتية تبخر كل مضمون فى ذاتها ، فكذلك قد تطوره خارجاً من ذاتها مرة أخرى . كل شىء ينشأ فى دائرة الأخلاق الاجتماعية يتم بواسطة هذا النشاط للروح . لكن وجهة النظر الأخلاقية معيبة ناقصة لأنها مجردة بطريقة خالصة . حين أعى أن حريتى هى جوهر وجودى فإننى أكون ساكناً لا أفعل شيئاً . لكننى لو تقدمت للعمل وبحثت عن المبادىء التى أعمل عليها فإننى أتلمس طريقى لشىء محدد وعندئذ أسعى إلى استنباطه من الفكرة الشاملة للإرادة الحرة . على حين أنه من الصواب تماماً أن يتبخر الحق والواجب فى الذاتية ، فإنه لمن الخطأ أن يظل هذا الأساس مجرداً دون أن يتكثف من جديد إنه فقط فى العصور التى يكون فيها عالم الوجود بالفعل ضحلاً خالياً من الروح ، غير مستقر ، يسمح للفرد أن يتخذ ملاذاً بأن يفر من الوجود بالفعل إلى الحياة الداخلية . لقد عاش سقراط فى عصر انهيار الديمقراطية الأثينية ، ولقد بخر فكره العالم من حوله وارتد إلى نفسه ليبحث فيها عن الحق والخير . وحتى

فى أيامنا هذه هناك حالات يضيع فيها ، إن قليلاً أو كثيراً ، احترام النظام القائم : ويَصِرّ الإنسان على أن يكون مصدر السلطة عنده هو إرادته بوصفها الشيء الذى اعترف وأسلم به .

ملحق للفقرة رقم ١٣٩ :

اليقين الذاتى المجرد الذى يعرف نفسه على أنه أساس كل شيء يحمل فى جوفه إمكانية : إما أن يريد كلية الفكرة الشاملة أو العكس أن يأخذ المضمون الجزئى مبدأ يعمل على تحقيقه . والبديل الثانى هو الشر الذى يشمل باستمرار تجريد اليقين الذاتى . إن الإنسان هو وحده الخير ، وهو خير فحسب لأنه يستطيع أيضاً أن يكون فى نفس الوقت شريراً . فالخير والشر متلازمان لا ينفصلان وتلازمهما يضرب بجذور عميقة فى واقعة أن الفكرة الشاملة تصبح موضوعاً لنفسها وهى كموضوع تكتسب طابع الاختلاف . إن الإرادة الشريرة تريد شيئاً يعارض كلية الإرادة ، بينما تعمل الإرادة الخيرة طبقاً لفكرتها الشاملة الصحيحة .

والصعوبة الكامنة فى السؤال كيف يمكن للإرادة أن تريد الشر كما تريد الخير على حد سواء ؟ ـ تنشأ عادة لأننا نظن أن الإرادة ترتبط بنفسها على نحو خالص وإيجابى ، وبسبب أننا نتمثل إرادتها كشيء معين يواجهها على أنه خير . لكن مشكلة أصل الشر يمكن أن توضع فى صورة محددة دقيقة على هذا النحو : « كيف يمكن للسالب أن يأتى إلى الموجب ؟ » ولو بدأنا بأن نفترض مقدماً أن الله فى خلقه للعالم هو الإيجابى المطلق ثم استدار حيث أراد ، فإننا لن نكتشف أبداً السلبى داخل الإيجابى ، ما دام الحديث عن « سماح » الله بالشر يعنى أن ننسب إليه علاقة سلبية للشر التى هى غير مقنعة ولا معنى لها . فى التفكير الحسى للميثولوجيا الدينية ليس هناك فهم شامل لأصل الشر ، أعنى أن الموجب والسالب لا يكتشف الواحد منهما فى الآخر . فليس هناك سوى تمثل فحسب لتتابعهما وتجاورهما حتى أن السالب لا يأتى إلى الموجب من الخارج . لكن ذلك لا

يقتنع الفكر الذى يطلب مبرراً وضرورة ويصر على أن يفهم السالب على نحو ما هو مغروز فى الموجب . والآن فإن حل المشكلة أو الطريقة التى تدرس بها الفكرة الشاملة الموضوع ، موجودة بالفعل فى الفكرة الشاملة ، ما دامت الفكرة الشاملة أو إذا شئنا أن نتحدث بطريقة أكثر عينية : الفكرة تحويها فى ماهيتها لكى تجزىء نفسها وتضع ذاتها على نحو سلبى . لو التزمنا بما هو ايجابى خالص ، أعنى لو اعتمدنا على الخير الصرف الذى يفترض أنه الخير فى منبعه ، لكنا فى هذه الحالة نقبل مقولة فارغة من مقولات الفهم المرتبطة بالتجريدات ، وبالمقولات وحيدة الجانب ، ولجعلنا المشكلة صعبة . لكن إذا بدأنا بوجهة نظر الفكرة الشاملة لفهمنا أن الموجب نشاط وأنه يميز ذاته ، وأن أصل الخير والشر يكمن فى الإرادة ، والإرادة فى فكرتها الشاملة هى الخير والشر معاً .

الإرادة الطبيعية هى ضمناً تنتقض التميز الذاتى ، وهى تناقض المبدأ الداخلى الكلى مع الوعى بأن الذات جزئية أيضاً فهى تعارض فى نفس الوقت وجودها الكلى . ومن ثم فالقول بأن الشر يتضمن نقطة أبعد هى أن الإنسان شرير مادامت إرادته طبيعية لا بد أن تتناقض مع الفكرة المألوفة التى تقول إن الإرادة الطبيعية خيرة وبريئة . غير أن الإرادة الطبيعية تقف فى معارضة مضمون الحرية ، وأن الطفل والإنسان غير المتعلم - وإرادتهما طبيعية فحسب - هما عرضة لهذا السبب للقول بأنهما مسؤولان عن أفعالهما بدرجة أقل . والواقع أننا عندما نتحدث عن الإنسان لا نقصد الطفل ، بل البالغ الواعى لذاته ، وعندما نتحدث عن الخير نقصد معرفته . لا شك أن ما هو طبيعى برىء فى ذاته ، فلا هو خير ولا هو سىء . لكنه عندما يصل إلى قلب الإرادة التى هى حرة وعندما يعرف أنها حرة ، تكتسب طابع انعدام الحرية وتصير من ثم شريرة . عندما يريد الإنسان ما هو طبيعى لا يظل طبيعياً بحتاً بل يصبح السالب الذى يعارض الخير ، أعنى الذى يعارض الفكرة الشاملة عن الإرادة .

من ناحية أخرى فسوف يثار اعتراض الآن يقول : إنه ما دام الشر يضرب

بجذوره فى الفكرة الشاملة وما دام لا مندوحة عنه فإن الإنسان عندما يقترفه يكون بريئاً غير آثم ، ولا بدّ أن يكون ردنا على هذا الاعتراض هو أن قرار الإنسان هو فعل خاص به ، وفعله الخاص يختاره بحرية وبالتالى فهو مسؤول عنه . لقد جاء فى القصة الدينية أن الإنسان أصبح مثل الله عندما عرف الخير والشر [1] . والواقع أن مثل هذا الشبه بالله موجود فى المعرفة بأن الضرورة هنا ليست ضرورة طبيعية ما دام اتخاذ القرار يعنى ، على العكس ، تجاوز ثنائية الخير والشر هذه والارتفاع فوقها . فعندما يوضع الخير والشر أمامى أقوم أنا بالاختيار بينهما وأستطيع أن أقرر أن أمنح خاصيتى الذاتية لواحد منهما . وهكذا تكون طبيعة الشر أن الإنسان قد يريده لكنه ليس فى حاجة إليه .

ملحق للفقرة رقم ١٤٠ :

قد يذهب فكر التمثل أبعد من ذلك ، فينحرف بالإرادة الشريرة ويكسوها مظهر الخير ، وعلى الرغم من أنه لا يستطيع أن يغير من طبيعة الشر ، فإنه يستطيع أن يلبسه مظهر الخير . وما دام لكل فعل جانبه الإيجابى ، وما دامت مقولة الخير ، بوصفها مقولة مضادة للشر ، ترتد بدورها إلى الإيجابية ، فإننى أستطيع أن أدعى أن فعلى فيما يحمله من نوايا : فعل خير . وهكذا يرتبط الخير بالشر ، لا فى وعيى فحسب لكنه يرتبط كذلك إذا ما نظرنا إلى فعلى من جانبه الإيجابى . عندما يبرز الوعى الذاتى ، أمام الآخرين (وحدهم) أن فعله خير ، فإن

---

(١) يشير هيجل إلى القصة التى رواها سفر التكوين عن سقوط الانسان وأكله من شجرة المعرفة : « يوم تأكلان منهما تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين بالخير والشر » اصحاح ٣ : ٥ وأيضاً بعد أن أكلا بالفعل : « قال الربّ الإله هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر » ويقول هيجل فى الموسوعة « معنى ذلك أن هذه المعرفة نفسها هى التى يشارك فيها الإنسان الله ويتشبه به ، وبذلك يحطم تلك الوحدة الساذجة ، وحدة وجوده الطبيعى ولا يكون ذلك إلا حين يأكل من الثمرة المحرمة » قارن موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٢٤ إضافة (المترجم) .

هذه الصورة من صور المذهب الذاتي هي النفاق . لكنه لو ذهب إلى حد الزعم بأن العمل خير أمام عينيه هو كذلك ، فإننا بذلك نصل إلى ذروة الذاتية العليا التي تعرف نفسها على أنها مطلقة . إذ بالنسبة لهذا النمط من الروح فإن الخير المطلق والشر المطلق يتلاشيان ، وبذلك تصبح الذات حُرَّة التصرف بحيث تعتقد في نفسها ما تشاء هذا هو وضع السفسطة المطلقة التي تغتصب مكانة المُشَرِّع ، وتقيم التفرقة بين الخير والشر على أساس من نزوتها الخاصة . وأكبر المنافقين هم أدعياء الورع (المراؤون) الذين يحرصون على الشكليات في مرعاتهم للطقوس والشعائر ، بل حتى قد يكون التدين عندهم في أقصى مظاهره ، لكنهم مع ذلك يفعلون بالضبط ما يحلو لهم . ولا يذكر المنافقون في أيامنا هذه إلا قليلاً إما لأن إتهامهم بالنفاق يبدو قاسياً أو غير لائق للغاية ، أو لأن النفاق في صورته الساذجة قد اختفى إن كثيراً أو قليلاً . هذا الزيف الصارخ ، والخيرية الخادعة قد بلغا الآن درجة عالية من الشفافية تكاد لا ترى تماماً ، ولم يعد يحدث شقاق بين فعل الخير من ناحية ارتكاب الشر من ناحية أخرى ، نظراً لأن تقدم الثقافة أضعف التعارض بين هاتين المقولتين .

لقد اتخذ النفاق اليوم الصورة الخفية من المذهب الاحتمالي Probabilism ، الذي يتضمن محاولة الفاعل أن يمثل الانتهاك على أنه سلوك خير من وجهة نظر ضميره الشخصي . ولا يمكن لمثل هذا المذهب أن يظهر إلا عندما تقوم السلطة بتحديد السلوك الأخلاقي والفعل الخير ، مع ملاحظة أن هناك من المبررات عدداً يماثل عدد ما هناك من سلطات تفترض أن الشر خير ، لقد دعم اللاهوتيون الذين يفتون في مسائل الضمير والسلوك حالات الضمير هذه كما ضاعفوا عددها إلى ما لا نهاية .

وهذه الحالات ارتفعت الآن إلى درجة عالية من الخلفاء حتى ظهرت مصادمات كثيرة بينها ، وأصبح التضاد بين الخير والشر من الضعف حتى أنهما يمكن أن يظهرا في المثل الواحد ويتحول كل منهما إلى الآخر . أصبح الأمل الآن منعقداً

على الترجيح أو الاحتمال ، أعنى أن يكون الشيء تقريباً ، خيراً ، هذا الشيء يمكن أن يدعمه مبرر واحد أو السلطة . ومن ثم فإن السمة الخاصة التى تميز هذا الموقف هى أن مضمونه مجرد تماماً ، لأن المضمون العينى عنده شيء غير ما هوى أو بالأحرى ينبغى هجره إلى الرأى المحض . بناءً على هذا المبدأ فإن أى إنسان يمكن أن يرتكب جريمة ومع ذلك يريد شيئاً خيراً . فمثلاً لو قتلت شخصية شريرة فإن الجانب الإيجابى من الفعل يمكن أن يكون مقاومة الشر وإرادة إنقاصه .

الخطوة التالية التى تجاوز المذهب الاحتمالى هى أن المسألة لم تعد مسألة شخص آخر ليقررها أو سلطة ، وإنما هى مسألة الذات نفسها ، مسألة اقتناعها نفسه ـ وهو اقتناع هو وحده القادر أن يجعل الشيء خيراً ، وعيب هذه النظرة أنها تعتقد أن كل شيء يقع فى دائرة الاقتناع وحدها بحيث لا يكون هناك وجود للحق المطلق . ولا جدال فى أن المسألة هامة إن كُنت أفعل الفعل بناء على العادة أو التقليد أم أننى أفعله بباعث من الحقيقة التى تكمن خلفه . بيد أن الحقيقة الموضوعية تختلف عن اقتناعى الشخصى لأن هذا الاقتناع ينقصه التفرقة بين الخير والشر إن الاقتناع يظل اقتناعاً على الدوام ولا يكون الشر إلا ذلك الذى لم اقتنع به فحسب .

وبينما يتضمن هذا الطمس للخير والشر موقفاً نبيلاً جداً ، فإنه يتضمن كذلك عرضة هذا الموقف للخطأ ، ويسقط من أساسه ، إلى هذا الحد ، فى مرتبة العرضية الخالصة ويبدو غير جدير بالاحترام . وهذه الصورة من صور المذهب الذاتى هى : التهكم . ولا يحكم الوعى بأن هذا المبدأ للاقتناع بغير قيمة كبيرة ، مهما سما معياره ، سوى النزوة والهوى . والواقع أن هذا المذهب محصلة فلسفة فشته Fichte التى تعلن أن الأنا مطلق أعنى أنه اليقين المطلق : « الذاتية الكلية » التى تتقدم السير فى مجرى تطور أبعد نحو الموضوعية . من غير الصواب أن يقال عن « فشته » نفسه أنه جعل من النزوة الذاتية مبدأ مرشداً فى عالم الأخلاق لكن فردريك فون شليجل F. Von Schlegel(١) فيما بعد ، هو الذى ألّه ذلك المبدأ

الخاص بالجزئى المحض ، بمعنى « الذاتية الجزئية » فيما يتعلق بالخير والجميل. نتيجة لذلك فقد جعل من الخيرية الموضوعية مجرد صورة فحسب للاقتناع ، مدعماً من أعمالى وحدها ، ومعتمداً على مظهره أو اختفائه على بوصفى سيده وخالقه . ولو أننى ربطت نفسى مع شىء موضعى لاختفى فى اللحظة نفسها أمام عينى ، ولظللت أحوم حول لا شىء ، واستجمع أشكالاً من الأعماق لأُبيدها . وهذا اللون الأقصى من المذهب الذاتى لا يمكن أن ينشأ إلا فى مرحلة الثقافة المتقدمة عندما يفقد الإيمان بجديته وتكون ماهيته هى عبارة : « كل شىء باطل » .

ملحق لفقرة رقم ١٤١ :

كل من المبدأين اللذين ناقشناهما حتى الآن ، وأعنى بهما : الخير المجرد والضمير معيب من حيث إنه ينقصه ضده : فالخير المجرد يتبخر تماماً فى شىء ضعيف بغير قوة ، إلى شىء يمكن أن أدخل فيه أى مضمون ، بينما تصبح ذاتية الروح بغير قيمة تماماً بسبب نقصانها للمغزى الموضوعى . لهذا فقد يظهر الشوق إلى نظام موضوعى ينحدر فيه المرء بنفسه طواعية بسعادة إلى مرتبة العبودية والخضوع الكامل إذا أراد أن يفلت من عذاب الخواء والسلب . لقد تحول كثير من البروتستانت ، حديثاً ، إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، ولقد فعلوا ذلك لأنهم اكتشفوا أن حياتهم الداخلية لا قيمة لها ، فتطلعوا إلى شىء محدد : إلى عون ودعم ، إلى سلطة ، حتى ولو لم تكن هى بالضبط استقرار الفكر الذى سحرهم .

إن وحدة الذاتى والموضوعى مع الخير المطلق هى الحياة الأخلاقية ، ففيها نجد المصالحة التى تتفق مع الفكرة الشاملة .. فالأخلاق الذاتية هى صورة الإرادة

(١) هو الشاعر الألمانى الرومانتيكى المعروف (١٧٧٢ ـ ١٨٢٩) وقد شَنَّ عليه هيجل حملة عنيفة بسبب فكرته عن التهكم ولاسيما محاضراته عن علم الجمال . قارن ص٦٤ من المجلد الأول الذى قام على ترجمته ت. م. نوكس وأصدرته اكسفورد عام ١٩٧٥ . (المترجم) .

بصفة عامة في جانبها الذاتي ، أما الحياة الأخلاقية فهي أكثر من الصورة الذاتية ومن التحديد الذاتي للإرادة . فضلاً عن أن مضمونها هو تصور الإرادة أعني: الحرية إنه لا يمكن للحق والأخلاقية أن يوجدا في استقلال أحدهما عن الآخر فلابدّ أن تكون الأخلاق (الاجتماعية) دعامة وسنداً لكل منهما ، لأن الحق تنقصه لحظة الذاتية في حين أن الأخلاق الذاتية تملك هذه اللحظة وحدها ، وبالتالي فإن كلاً من الحق والأخلاق ينقصهما بذاتهما التحقق الفعلي . لأن اللامتناهي وحده (أي الفكرة) هو المتحقق بالفعل . ولا يوجد الحق إلا كفرع من كل، مثل نبات اللبلاب الذي يقسم نفسه جزأين حول الشجرة التي تقف جذورها ثابتة بذاتها .

***

SS

SS

الأعمال الكاملة

ج . ف . هيجل

أصــول فلسفــة الحــق

ـ ٢ ـ

أصول فلسفة الحق

الجزء الثانى

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة الكويت

SS

مقدمة بقلم المترجم

SS

هذا هو الجزء الثانى من « أصول فلسفة الحق » لهيجل الذى يعالج قسماً بالغ الأهمية فى النظرية السياسية عند هذا الفيلسوف العملاق ، وهو القسم الثالث الذى يطلق عليه عادة اسم « الأخلاق الاجتماعية » ويشمل : الأسرة - المجتمع المدنى - الدولة ، ولا نريد أن نطيل فى تحليل هذه المجالات الاجتماعية الثلاثة ، فقد سبق أن قدمنا دراسة مفصلة لفلسفة الحق بصفة عامة فى الجزء الأول ، ومن ثم فيكفى أن نسوق هنا كلمة سريعة عن وضع الجزء الثانى بالنسبة لفلسفة هيجل السياسية وارتباطه بالمنطق بصفة خاصة .

أما إن هذا الجزء بالغ الأهمية فذلك واضح من أن جميع الانتقادات التى وجهت إلى الفلسفة السياسية الهيجلية ، والاتهامات التى أدانتها بأنها « عبادة للواقع » أو أنها دعوة « للتمسك بالوضع الراهن » أو العنصرية والاستعلاء ، « وتأليه الدولة » واعتبار النظام البروسى مثلاً أعلى فى بناء المجتمع ... إلخ إلخ انصبت أساساً على نظريته فى الدولة ، ولا يتضح ذلك فحسب من كتاب كلاسيكى فى عدائه لفلسفة هيجل السياسية مثل كتاب كارل بوبر « المجتمع المفتوح وأعداؤه » التى يصفها بأنها كارثة على البشرية ، ويصف منهجها بأنه « منهج حواة يستخرج أرانب من قبعة الميتافيزيقا »(1) بل هو واضح كذلك من مجموعة المخطوطات التى كتبها ماركس ونشرت بعد وفاته تحت اسم : نقد فلسفة الحق لهيجل(2) ، وتسمى على سبيل الاختصار بالنقد Critique فحسب، فهذه المخطوطات ليست سوى شروح وتعليقات نقدية تدور كلها حول الفقرات من ٢٦١ حتى ٣١٣ من المجلد الذى نقدمه اليوم إلى قراء المكتبة الهيجلية .

أما وضع هذا المجلد فى « فلسفة هيجل السياسية » وارتباطه بالمنطق فيتضح من قولنا إن المنطق يدرس العقل الخالص ، ويحلل النسيج الذى يتألف منه فى ذاته ولذاته ، أى على نحو خالص دون ارتباط بشىء آخر ، فى حين أن الفلسفة السياسية تدرس هذا العقل نفسه ، وقد تموضع فى مؤسسات خارجية،

---

(1) K. Popper : The Open Society and its Enemies, Vol II, P. 25 Routledge & Kegan Paul .

(2) K. Marx : Critique of Hegel's Philosophy of Right Ed. by Joseph O'Malley - Cambridge University Press 1979 .

أعنى عندما يتجسد فى نظم اجتماعية عينية . ومن ثم فالموضوع واحد فى مجالين ومستويين مختلفين .

ولقد كشف لنا المنطق عن الطريقة التى يسير بها هذا العقل الخالص وهى الطريقة الجدلية التى تبدأ من المجرد إلى العينى ، ومن المباشر إلى المتوسط ، ومن القضية إلى النقيض فالمركب .... إلخ ، ولهذا انقسم المنطق ثلاثة أقسام هى : « الوجود ، والماهية ، والفكرة الشاملة » ، وكان الوجود بوصفه القسم الأول ممثلاً للمباشرة فنحن نلتقى بالموجودات على نحو مباشر وبغير توسط ، ولهذا فإنه يعبر عن أكثر الأفكار تجرداً ؛ لأنك تقتطعه من سياقه عندما تريد أن تفهم الوجود هكذا وحده ، وبغض النظر عن علاقته بالأشياء الأخرى . أما القسم الثانى من المنطق فهو انتقال إلى المتوسط ، إلى الماهية ، إلى الجانب الداخلى الذى لا يمكن أن تصل إليه بدون المرور بالوجود ، وهل يمكن أن تعرف ماهية شىء ما قبل أن تعرف أنه موجود ؟ ويلتقى الوجود والماهية أخيراً فى الطبيعة العقلية للشىء الذى يسميها هيجل بالفكرة الشاملة ، وهى طبيعة عقلية متحققة فى عالم الواقع بالفعل (وإلا لكانت مجردة) وهى تتجلى فى الفرد الذى هو مركب الكلى والجزئى .

على هذا الإيقاع الجدلى تسير النظرية السياسية عند هيجل ما دامت هى العقل وقد تموضع أو تجسد فى مؤسسات اجتماعية عينية ، ولذا انقسمت الفلسفة السياسية ثلاثة أقسام تناظر أقسام المنطق هى : الحق المجرد ، ثم الأخلاق الذاتية (أو أخلاق الضمير) وأخيراً الأخلاق الاجتماعية .

أما الحق المجرد فهو يدرس الحقوق التى تنشأ بوصفها مطالب للموجود البشرى بصفة عامة ، لا بوصفه مواطناً فى دولة أو عضواً فى مجتمع ، ومن هنا جاء « التجريد » فى هذا القسم ؛ لأنك تتحدث عن حقوق لشخص لا وجود له فى أسرة ، ولا فى مجتمع ، ولا فى دولة ؛ لأن هذه المؤسسات كلها لم تظهر بعد . إن الحق المجرد هو تموضع خارجى فحسب للحرية ، أى هو تسجيد لها فى شئ ما هو ما نسميه بالملكية ، وما يترتب على هذه الفكرة من حيازة ، ونقل للملكية ، وتعاقد ، وخطأ إلخ .

أما الأخلاق الذاتية أو أخلاق الضمير ـ وهى الأخلاق بالمعنى الكانطى لهذا اللفظ ـ فهى تجعلنا ننتقل من الخارج حيث كانت تتموضع الحرية إلى الداخل مثلما تفعل فى دائرة الماهية تماماً ، فلا شك أننا هنا أمام الجانب الباطنى فى الإنسان : الغرض ، والنية ، والخير ، والشر .... إلخ لكن لا الحق مجرداً ، ولا الخير ذاتياً يظلان فى دائرة التجريد أو الذاتية ، بل لا بد لهما من التحقق الفعلى فى عالم الواقع ، وهكذا نصل إلى الفكرة السياسية وقد تجسدت بالفعل فى القسم الثالث الذى يعرضه علينا كتابنا الحالى : ويضم الأسرة ، والمجتمع المدنى والدولة . وتلك هى العوامل الثلاثة فى الفكرة الشاملة : فالأسرة هى الكلى من حيث الرابطة بينها ، والغاية التى تسعى إليها ، بل إن قيمة كل عضو فيها إنما تستمد من هذه الكلية ، فإذا تفككت الأسرة عن طريق زواج الأعضاء ، أو موت العائل ، أو لأى سبب آخر تحوّل كل عضو إلى « جزء » مستقل قائم بذاته يبحث عن مصالحه هو الخاصة ، وتلك هى الذرات الجزئية التى يتألف منها المجتمع المدنى . أما الدولة فهى الفرد الذى يشمل فى جوفه الكلى والجزئى ، ومن ثم فلا يمكن أن تكون دولتنا استبدادية؛ لأن الاستبداد يعنى أن الدولة تقوم على الكلية الصورية التى تخلو تماماً من عنصر الجزئية ، وهو ما كان قائماً فى النظم القديمة ، بل ما عبرت عنه جمهورية أفلاطون . أما الدولة الهيجلية فهى فرد يشمل الكلى العينى ، لأنه يرعى مصالح الجزئى .

وتعود الدولة من الداخل فتقوم بتطوير هذه العناصر الثلاثة نفسها بحيث نجد الملك يعبر عن لحظة الفردية ، فى حين أن السلطة التنفيذية تعبر عن لحظة الجزئية ، أما السلطة التشريعية فهى لحظة الكلية التى تشرع القوانين ذات الصبغة العامة .

وإذا كانت الدولة هى الفرد العينى الحر فى مجال السياسة ، فإنها هى نفسها تجسيد كامل لتموضع الروح طوال التاريخ ، ومن هنا فلا يمكن أن يبدأ التاريخ ـ فى رأى هيجل ـ إلا مع ظهور الدولة . وإذا كان ضوء الروح قد أشرق فى آسيا فقد تجلى فى أربع مناطق هى : « الصين ، والهند ، وفارس ، ومصر » التى كانت معبراً عبرت الروح بواسطته من الشرق إلى الغرب ابتداء من حضارة اليونان. وعلى هذا الإيقاع الجدلى نفسه يسير التاريخ الكلى .

وعلى هذا النحو عبرت فلسفة هيجل السياسية عن فكرته الجدلية التى عرضها فى المنطق عندما قام بتحليل نسيج العقل الخالص ، ثم جاءت الفلسفات المختلفة (للسياسة ، والتاريخ ، والفن ، والدين ..... إلخ إلخ) لتكون تطبيقات عينية لهذه الفكرة .

علينا الآن أن نتركك لتقرأ هذا النص الهيجلى الهام فى ضوء هذه الفكرة المبسطة لسير العقل ، أما ما يمكن أن يوجه إليها من انتقادات فقد عرضنا له فى دراسات أخرى كثيرة .

الكويت عام ١٩٨٥

د. إمام عبد الفتاح إمام

* * *

نص :

« أصول فلسفة الحق لهيجل »

الجزء الثانى

SS

الجزء الثالث[1]

الحياة الأخلاقية[2]

١٤٢ ـ تُعبِّر الحياة الأخلاقية عن فكرة الحرية وقد أصبحت من ناحية خيراً حياً ـ هو الخير المزود فى وعيه لذاته بالمعرفة والإرادة ، والتحقق بفعل هذا الوعى الذاتى . كما أن الوعى الذاتى قد أصبح من ناحية أخرى يجد فى العالم الأخلاقى أساسه المطلق والغاية التى تحرك جهده . [3] وهكذا نجد أن الحياة الأخلاقية تعبر

(١) هذا هو الجزء الثالث الذى يضم الأسرة والمجتمع المدنى والدولة . وكان الجزء الأول يعرض للحق المجرد (الملكية والعقد والخطأ) فى حين كان الجزء الثانى يعرض للأخلاق الذاتية (الغرض ـ النية ـ الخير) . قارن ترجمتنا للمجلد الأول من أصول فلسفة الحق الذى اشتمل على الجزأين : الأول والثانى ، وقد صدر فى سلسلة المكتبة الهيجلية العدد رقم ٥ (المترجم) .

(٢) تعبير الحياة الأخلاقية هنا ـ وهو تعبير سوف يستخدمه هيجل بكثرة طوال هذا الكتاب ـ لا يدل على الأخلاق بمعناها الضيق الذى عرضه فى المجلد الأول (قارن ص ٢١٣ وما بعدها) ولكنه يُعبِّر عن معنى واسع جداً للكلمة يشمل العرف ، والعادات والتقاليد، والأسرة .. إلخ ولهذا فالحياة الأخلاقية بهذا المعنى تكاد ترادف الحياة الاجتماعية فى مفهومنا الآن مع فارق واحد هو أن الحياة الاجتماعية فى نظر هيجل تشمل فى جوفها الأخلاق الفردية أو الذاتية التى سبق أن عرضها فى المجلد الأول كما ذكرنا . (المترجم)

(٣) سوف يتضح فيما بعد (انظر فقرة ١٥٢) أن هيجل كان يضع فى ذهنه تصور أرسطو لله ، فعلى الرغم من أن الإله الأرسطى لا يتحرك فإنه يحرك الكون ، وهو علته « الغائية » ، وهو لا يحركه بقواه الخاصة أو ويتدخله المباشر ، بل بمجرد وجوده فحسب على نحو ما يحرك المحبوب حبيبه (كما هى الحال مثلاً عندما يتصارع بعض الشبان فى حب فتاة لا تعلم عنهم شيئاً ، فتكون هى محرك الصراع ، وغايته ، وعلته دون أن تتدخل بطريقة مباشرة ، بل إن مجرد وجودها هو الذى يجعل الصراع يحتدم . كذلك إله أرسطو الذى يفكر فى ذاته ولا يفكر فى الأشياء التى تتصارع شوقاً إليه !) . غير أن هيجل يرفض أن يكون النظام الأخلاقى مفارقاً أو متعالياً مثل إله أرسطو ، فهو ليس مجرد جوهر تصبح الأفراد أعراضاً له ، وإنما هو جوهر يرتفع إلى مرتبة الوعى الذاتى فى هؤلاء الأفراد أنفسهم وهو لهذا السبب يتحقق فى عالم الواقع . (انظر الفقرات ١٤٦ ـ ١٤٧) .

أما تعبير الحياة الأخلاقية أو الأخلاق الاجتماعية ... Sittlicheit الذى جعله هيجل =

عن تصور الحرية على نحو ما يتطور فى العالم القائم ، كما أنها تعبر عن طبيعة الوعى الذاتى .

١٤٣ ـ ما دامت الوحدة بين فكرة الإرادة وتجسدها فى إرادة جزئية ـ هى المعرفة ، فإن الوعى بالتفرقة بين هاتين اللحظتين للفكرة يكون قائماً وموجوداً ، لكنه موجود بتلك الطريقة التى تصبح الآن كل لحظة من هاتين اللحظتين فى نظر نفسها هى الشمول الكلى للفكرة ، بحيث يكون هذا الشمول هو أساسها ومضمونها[1] .

= عنواناً للجزء الثالث من أصول (فلسفة الحق) فهو يعنى وحدة الإرادة الذاتية مع النظام الموضوعى ، وهذا المصطلح يترجم هنا بصفة عامة بالحياة الأخلاقية . وهيجل يؤكد أحياناً على الجانب الموضوعى ، كما انه فى بعض الأحيان يستخدم تعبير « النظام الأخلاقى» أو « المبادئ الأخلاقية » ليعنى بها الحياة الاجتماعية التى تشمل الأسرة، والمجتمع المدنى ، والدولة (المترجم) .

(١) لقد كان الموقف الأخلاقى ذاتياً تماماً ، كما أن الإرادة الأخلاقية ميّزت نفسها عن العالم الموضوعى الذى يواجهها (انظر فيما سبق فقرة ١٠٩ ـ ص ٢١٧ من الجزء الأول من « أصول فلسفة الحق » طبعة دار التنوير بيروت) ولا تزال هذه التفرقة قائمة هنا فى الأخلاق الاجتماعية مع فارق هام هو أنه نظراً إلى أن الذاتى والموضوعى قد طرأ على كل منهما تعديلات أحدثها كل منهما فى الآخرة ، فإن العناصر الذاتى والموضوعية تتميز داخل كل منهما ، أعنى أن كلاً منهما هو مركب من الموضوع والذات ، وبالتالى فإن كلاً منهما هو شمول كلى للفكرة يشتمل على اللحظتين معاً ، وهذان الشمولان يعرضان على التوالى فى الفقرات ١٤٤ و ١٤٥ ثم ١٤٦ و ١٤٧ . أما الشمول الأول فهو الحياة الأخلاقية منظوراً إليها موضوعياً على أنها الجوهر (أعنى الدولة ومؤسساتها) لكنها على خلاف دولة أفلاطون تعرض صورة ذاتية ، فقد تعلّمنا من الموقف الأخلاقى وحققنا فى النظم الأخلاقى ما هو قَيِّم فيه ، أعنى أن قوة المؤسسات السياسية تعتمد تماماً على الوعى الذاتى للمواطنين الذين يحتفظون فى النظام الأخلاقى بحريتهم الذاتية .

أما الشمول الثانى فهو الحياة الأخلاقية منظوراً إليها من الجانب الذاتى ، أعنى الإرادة الأخلاقية للفرد ، وهى إرادة ذاتية ـ مثل إرادة الأخلاق الذايتة ـ لكنها واعية بواجباتها الموضوعية على أنها كليتها الداخلية وليست شيئًا يقع خارج ذاتها . هذان الشمولان يتحدان صراحة ويظهران خلال العمل السياسى كشئ متميز عن معرفة المواطنين ـ من تعليقات نوكس ...... Knox ص ٣٤٧ (المترجم) .

١٤٤ ـ (أ) النظام الأخلاقى الموضوعى الذى يظهر على المسرح ليحل محل الخير المجرد ـ هو جوهر أصبح عينياً بفضل الذاتية التى هى صورة لا متناهية[١] وهكذا تضع الذاتية بداخلها تمييزات يتحدد طابعها الخاص بواسطة

---

(١) سبق أن رأينا أن الحق والأخلاق الذاتية تجريدان إذا انفصلا عن الكل العينى (انظر هامش ٥٠ ص ٢٦١ من الجزء الأول من « فلسفة الحق ») ـ وهذا الكل هو وحدة الكلى والجزئى ، الذات والموضوع ، والشئ الذى يقوم بذاته هو الجوهر ، وهو ما يدرسه هيجل فى الحياة الأخلاقية : الأسرة ، والمجتمع المدنى ، والدولة .

(أ) فالأسرة جوهر ، وأعضاء الأسرة هم أعراض هذا الجوهر ، ولكن هذه الجوهرية ليست خارجة أو يمكن رؤيتها ، بل هى تعتمد فحسب على وعى أعضائها . ورابطة الاتحاد فى الأسرة أو جوهرها هو الحب ، والحب عند هيجل هو العقل فى مباشرته ، أعنى أنه هو الصورة غير الناضجة للعقل . وها هنا لا نجد اختلافاً واضحاً بين الجوهر والعرض ، فالاتحاد موجود ، وأعضاء الأسرة لا يعلمون أن الوحدة هنا هى وحدة مختلفات .

(ب) فى المرحلة الثانية ـ المجتمع المدنى ـ يضهر الاختلاف واضحاً ، إذ يظهر الجوهر أو روح الأمة فى جزئيات ترتفع فوق الحب ليتركز انتباهها فى غايات خاصة .

(جـ) أما المرحلة الثالثة فهى مركب المرحلتين السابقتين فالروح الجوهرى للأمة يتموضع فى الدولة ، ويرتفع إلى درجة الوعى بذاته فى عقول المواطنين ، ويجزئ نفسه فى قوانين ومؤسسات عقلية ـ وهو يصبح عينياً ـ من ناحية ـ لأنه يتجزأ عن وعى ـ على خلاف الأسرة ـ وجزئياته ـ على خلاف المجتمع المدنى ـ ليست مجرد ظاهر لماهية جوهرية بل تمايز لهذه الماهية . وهو يصبح عينياً ـ من ناحية أخرى ـ لأن هذه القوانين والمؤسسات مثل الدولة بوصفها وحدة لهذه القوانين والمؤسسات ـ أصبحت واقعية فى أذهان المواطنين الذين يعيشون فى ظلها ، فهم ينظمون إرادتهم عن عمد ، طبقاً لغايات عقلية . لقد كان أفراد الأسرة يسعون نحو غاية أخلاقية لكن تحت تأثير الشعور (الوجدان) وحده ، فى حين كان أعضاء المجتمع المدنى أذكياء لكنهم سعوا نحو غاية كلية تحت قناع غاية جزئية فحسب . ومن ثم فإن الدولة وحدها هى التى تحصل على صورة الذاتية ، والذاتية كما رأينا لا متناهية ؛ لأنها ترتبط بنفسها . ويقابل هيجل بين الدولة عنده وبين الاستبداد فى الشرق ، أعنى الجوهر الذى له قوة مطلقة على أعراضه من الأفراد ويكون غريباً عنهم . فالدولة عنده ليست مجرد جوهر فحسب ، وإنما هى تجسُّد الحرية الفردية عن طريق المؤسسات النيابية وغيرها من المؤسسات التى سوف يصفها بعد ذلك . من تعليقات نوكس (المترجم) .

الفكرة الشاملة ، وتضفى على النظام الأخلاقى مضموناً مستقراً ضرورياً قائماً بذاته يرتفع فوق الرأى الذاتى وفوق النزوة . وهذه التميـيزات هى قوانين ومؤسسات صحيحه صحة مطلقة (١).

١٤٥ ـ والواقع أن النظام الأخلاقى هو نسق هذه التعينات النوعية الخاصة للفكرة الشاملة التى تكوّن معقوليتها . ومن ثم كان النظام الأخلاقى هو الحرية أو هو الارادة المطلقة عندما تصبح موضوعية ، أو هو دائرة الضرورة التى تمثل لحظاتها القوى الأخلاقية التى تنظم حياة الأفراد ، ويرتبط الأفراد بهذه القوى كما ترتبط الأعراض بالجواهر ، إلى جانب أن هذه القوى تتمثل فى الأفراد ، وتتخذ شكل الظاهر ، وتصبح وجوداً واقعياً(٢) .

١٤٦ ـ (ب) إن النظام الجوهرى ، فى الوعى الذاتى ، الذى بلغ تحققه الفعلى على هذا النحو فى الأفراد ، يعرف ذاته ، ويصبح بالتالى موضوعاً لهذه

---

(١) سبق أن ذكرنا فى الفقرة رقم ٧ أن العينى هو ما يتمايز ذاتيا . والجوهرية التى ندرسها الآن هى جوهرية الروح والفكرة الشاملة . ومن ثم فإن المؤسسات والواجبات الموضوعية للنظام الأخلاقى هى تمايز الفكرة الشاملة ذاتها ـ انظر فيما بعد فقرات ٢٦٢ ، ٢٦٩ ـ ٢٧١ ، ٢٧٢ . (المترجم) .

(٢) (أ) « التمثل » نمط من التفكير يتسم به الدين عند هيجل ، فالمتعبد يتمثل لنفسه الفكرة المطلقة على أنها الإله الذى يعبده ، ويرى هيجل أن هذا النمط من التفكير تتسم به الأسرة ، فجوهرية الروح وقوة المبادئ الأخلاقية « تمثل » أمام أفراد الأسرة كآلهة البيت عند الرومان .

(ب) أما فى المجتمع المدنى فسوف ترتفع من المرحلة المباشرة إلى الصورة التأملية للروح، ومن ثم التفرقة الواضحة بين الظاهر والحقيقة (الجزء الأول ص ٢١٦) فالظاهر الذى يبدو عيه المجتمع المدنى هو أنه يسعى لصالحه الخاص غير أن ذلك ليس سوى نمط تظهر فيه جوهرية النظام الأخلاقى ؛ لأن قوانين الاقتصاد تقبع خلف هذا المظهر ، وهى قوانين كلية تنظم الظاهر وتشكل جوهره .

(جـ) أما فى الدولة فتحقق قوة النظام الأخلاقى بالإرادة الواعية المتعمدة ومن خلالها إرادة الأفراد أصحاب الغايات الكلية ، وما تطلبه القوة الضاغطة للدولة يريده الأفراد أيضاً . وهكذا تكون الحرية فى الوقت نفسه « دائرة الضرورة » . نوكس ص ٣٤٨ (المترجم) .

المعرفة ، وهذا الجوهر الأخلاقى وقوانينه ، وقواه هو - من ناحية - موضوع يقف فى مواجهة الذات ، وهو من هذه الزاوية - من ناحية أخرى - موضوع مستقل بأسمى معنى لكلمة الوجود المستقل القائم بذاته الذى يمتلك سلطة مطلقة وقوة لا متناهية أثبت بكثير من وجود الطبيعة وقدرتها(١) .

(إضافة)

الشمس ، والقمر ، والجبال ، والأنهار ، وموضوعات الطبيعة التى تحيط بنا من كل جانب ، هى موضوعات موجودة ، لكن ليس لها بالنسبة للوعى سلطة الوجود المحض فحسب ، بل إن لها أيضاً سلطة امتلاك طبيعة جزئية خاصة يتقبلها الوعى ، ويتكيف معها عندما يتعامل مع هذه الموجودات ، وكذلك عندما يستخدمها ، أو أن يهتم بها . أما سلطة القوانين الأخلاقية فهى أعلى من ذلك بدرجة لا متناهية ؛ ذلك لأن موضوعات الطبيعة تُخفى الجانب العقلانى تحت قناع العرضية ، ولا تعرض هذا الجانب إلا بطريقة خارجية ومفككة تماماً .

١٤٧ - غير أن هذه القوانين ، وهذه المؤسسات من ناحية أخرى ليست شيئاً

---

(١) تبدو الطبيعة كما لو كانت قائمة بذاتها ، ونحن عندما نستخدم الآلات أو الأدوات لرفع المياه من مجرى النهر نعترف بالطابع الجزئى للموضوع الذى يخدم غرضنا ، أعنى أننا نتعرف عليه كموضوع قائم بذاته . غير أن الطبيعة هى فى الواقع من خلق الله ، وقد وضع فيها غاية عقلية ، ومهمة العلم وفلسفة الطبيعة اكتشاف هذه الغاية . ومن هذه الزاوية نستطيع أن نقول إن الطبيعة ليست مستقلة وقائمة بذاتها ، ولكنها تعتمد على الروح ، أما القوانين والمؤسسات فهى عقلية بكل معنى الكلمة ، وهى إلى هذا الحد عقل قائم بذاته ، ولما كانت هذه القوانين والمؤسسات لا توجد إلا من أجل الروح ولا تنفصل عنها ، فهى من ثَم تجسد العقلانية فى وسطها الخاص ، ولهذا كان وجودها المستقل القائم بذاتها من نوع أعلى من وجود الطبيعة ، ورغم ذلك فهى فى نظر هيجل ليست مطلقة فالدولة هى أعلى المؤسسات البشرية ، وهى تتويج « للعقل الموضوعى » لكنها لا تزال تابعة «للعقل المطلق» إذ لا يزال يوجد فى الدولة عنصر خارجى عنصر غير عقلى . أما الفن ، والدين ، والفلسفة فهى تقف فى مرتبة أعلى من الدولة ،فهى مركب تام وكامل للذات والموضوع (قارن فى موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل الفقرة الختامية عن الروح المطلق) (المترجم)

غريباً عن الذات ، بل ، على العكس ، فإن روح الذات تشهد عليها بوصفها ماهيتها ، أعنى الماهية التى تشعر فيها الذات بذاتيتها ، والتى تعيش فيها كما تعيش فى عنصرها الخاص الذى لا تتميز ولا تنفصل عنه . وهكذا نجد أن الذات ترتبط مباشرة بالنظام الأخلاقى بعلاقة هى أقرب إلى الهوية منها إلى الإيمان أو الثقة .

(إضافة)

ينبثق الإيمان والثقة جنباً إلى جنب مع التفكير الانعكاسى التأملى ، فهما يفترضان مقدماً القدرة على تشكيل الأفكار وعمل التمييزات ، فمثلاً شتان بين أن يكون المرء وثنياً وأن يؤمن بالديانة الوثنية فهذه العلاقة ؛ بل بالأحرى هذه الهوية مع غياب العلاقة التى يكون فيها النظام الأخلاقى هو الروح الحى الفعلى للوعى الذاتى ـ يمكن أن تتحول بغير شك إلى علاقة إيمان واقتناع ، وإلى علاقة تنتج بواسطة تفكير أبعد ، أعنى إلى بصيرة تعود إلى الاستدلال العقلى الذى قد يبدأ من بعض الغايات ، والمنافع ، والاعتبارات الجزئية ، ومن الخوف والأمل ومن الظروف التاريخية ، غير أن المعرفة التامة لهذه الهوية تعتمد على التفكير فى إطار الفكرة الشاملة .

١٤٨ ـ لما كانت هذه القوانين والمؤسسات جوهرية الطابع ، فإنها تصبح واجبات ملزمة لارادة الفرد الذى يميز نفسه عنها ، لأنه ذاتى ، ولأنه داخلياً غير متعين بأنه جزئى . ومن هنا فإنه يرتبط بها على أنها جوهر وجوده الخاص .

(إضافة)

« نظرية » الواجبات فى الفلسفة الخُلقية (أعنى النظرية الموضوعية ، لا تلك التى يفترض أنها متضمنة فى المبدأ الفارغ للذاتية الخلقية ، لأن هذا المبدأ لا يحدد شيئاً[1]) هى من ثم موجودة فى التطور النسقى لدائرة الضرورة

(١) سبق أن ذهب هيجل فى الجزء الأول من هذا الكتاب إلى أن كل فعل يستدعى مضموناً جزئيًا ، وأما الواجب المجرد فهو لا يستلزم ذلك .. إلخ ، انظر « أصول فلسفة الحق » الجزء الأول ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ ، أصدرته دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٣ فى سلسلة المكتبة الهيجلية (المترجم) .

الأخلاقية[1] التى سنجدها فى هذا الجزء الثالث . والفارق بين عرضنا فى هذا الكتاب والشكل الذى اتخذته « نظرية الواجبات »[2] يكمن فقط فى القول بأن الأنواع الخاصة التى سيرد ذكرها من الحياة الأخلاقية تقدم على أنها علاقات ضرورية . ومن ثم فعندما ينتهى العرض لن يستطيع المرء أن يضيف إليه فى كل حالة قوله : ومن ثم فإن على الناس واجب الاتفاق ومطابقة سلوكهم مع هذه المؤسسة.

و« نظرية الواجبات » التى تخالف العلم الفلسفى تستمد مادتها من العلاقات القائمة ، وتكشف عن صلتها وارتباطها بأفكار الفيلسوف الأخلاقى الشخصية كما تكشف عن ارتباطها بالأفكار والمبادئ والأغراض والدوافع والمشاعر .. الخ الشائعة فى كل مكان ، وفى استطاعتها أن تشير ـ كمبرر لقبول كل واجب على حده ـ إلى نتائجه البعيدة وآثاره على العلاقات الأخلاقية الأخرى وعلى الرفاهية والرأى . غير أن « نظرية الواجبات » إذا كانت منطقية ومترابطة لا يمكن أن تكون سوى عرض مسلسل للعلاقات التى تنتج بالضرورة من فكرة الحرية ، والتى تتحقق ـ من ثم ـ بتمامها فى الدولة .

١٤٩ ـ إن رابطة الواجب لا يمكن أن تظهر كقيد إلا على الذاتية اللا متعينة أو على الحرية المجردة ، أو على الدوافع سواء أكانت دوافع الإرادة الطبيعية ، أو الإرادة الأخلاقية التى تحدد خيرها اللا متعين بطريقة تعسفية . غير أن الحقيقة هى أن الفرد يجد فى الواجب تحرره .

---

(١) يذهب هيجل فى الجزء الأول من « أصول فلسفة الحق » إلى ان الفلسفة تشكل دائرة انظر « أصول فلسفة الحق » ص ٢٦٧ من ترجمتنا العربية السالفة الذكر . أما الضرورة فهى تمليها الفكرة الشاملة او هى ناتجة من العقل الذى هو المبدأ الذى يبعث الحياة فى النظام الأخلاقى كله (المترجم) .

(٢) القسم الأخير من « ميتافيزيقا الأخلاق » لكانط هو « نظرية فى الواجبات » فى مقابل القسم الأول الذى هو « نظرية فى الحقوق » ، والقسم الثانى هو « نظرية فى الفضائل » . أما القسم الثالث من « مذهب الأخلاق » عن فيشته فمن الواضح انه نظرية فى الواجبات ، ولكى يقف القارئ على « نظرية هيجل فى الفضائل » عليه أن يطالع الإضافة إلى فقرة رقم ١٥٠ (المترجم) .

أولاً : تحرره من الاعتماد على الدافع الطبيعى المحض ، ومن الكبت أو الحزن الذى لا يستطيع ـ كفرد ـ أن يفلت منه فى تأملاته الأخلاقية ، فيما ينبغى أن يكون ، وفيما يمكن أن يكون .

وثانياً : تحرره من الذاتية اللا متعينة التى لا تبلغ الواقع قط ، أو التى لا تبلغ تعين الفعل الموضوعى والتى تبقى مغلقة على نفسها متجنبة الوجود العقلى . ومعنى ذلك أن الفرد فى حالة الواجب يظفر بحريته الذاتية .

١٥٠ ـ الفضيلة نظام أخلاقى ينعكس فى شخصية الفرد بمقدار ما تحدد المواهب الطبيعية تلك الشخصية . وعندما لا تكشف الفضيلة عن نفسها إلا فى تطابق الفرد البسيط مع واجبات المرحلة التى ينتمى إليها تكون تلك هى الاستقامة[١] .

(إضافة)

من السهل أن تقول ماذا ينبغى على الإنسان أن يفعل فى الحياة الجماعية الأخلاقية ، وأن تقول ما هى الواجبات التى ينبغى عليه أن يحققها حتى يكون إنساناً فاضلاً : فعليه أن يتبع القواعد المعروفة جيداً والواضحة فى الموقف الذى يجد نفسه فيه ، فالاستقامة هى الطابع العام المشترك الذى يتطلبه منه القانون من ناحية ، والعرف من ناحية أخرى . غير أن الاستقامة كثيراً ما تبدو ـ من زاوية الأخلاق الذاتية ـ شيئاً أدنى نسبياً ، شيئاً يجاوز المطالب التى تظل فى مرتبة عليا، وهى المطالب التى ينبغى على المرء أن يقوم بها لنفسه وللآخرين ،

---

(١) اللفظ الألمانى الدال على الاستقامة هو .... Rechtschaffenheit وهو يدل على الأمانة أو النزاهة ، غير أن هذه الألفاظ الأخيرة لها معانٍ أخلاقية خاصة جداً عن المعنى الذى يقصده هيجل . وربما كانت كلمة « الاحترام » أقرب إلى مراده . وهيجل ينظر إلى الفضيلة كشئ متميز عن الواجب ، كعنصر فى مواهبنا الطبيعية ، كسمو متأصل فى النفس ، ومن هذه الوجهة من النظر تصبح الفضيلة شيئاً فردياً تماماً ، ومغروساً فينا ، وعلى هذا النحو تكون موجودة قبل ظهور المؤسسات العقلية وقبل قيام الحياة الأخلاقية التى تدرب جميع الناس على المشاركة فيها . (المترجم) .

فالتعطش لأن يكون المرء شيئاً خاصاً لا يشبعه ما هو كلي ومطلق ، لأنه لا يجد الوعى بالخصوصية إلا فيما هو خارجي .

وكذلك قد تسمى الأوجه المختلفة للاستقامة بالفضائل ما دامت هى أيضاً خصائص للفرد ، رغم أنها قد لا تكون خصائص شخصية تخصه دون الآخرين . غير أن الحديث عن الفضيلة يصل بنا فى الحال إلى تخوم أرض بلاغية فارغة ، لأننا لا نتحدث إلا عن شئ مجرد ، وغير متعين . وفضلاً عن ذلك فهو حديث ومحاجة فى العرض من النوع الذى يوجه إلى الفرد بوصفه كائناً ذا ميول ذاتية وهوائية . فالفضيلة لا تظهر بالفعل فى النظام الأخلاقى القائم الذى يتطور ويتحقق فيه نظام كامل من العلاقات الأخلاقية ، إنما الفضيلة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة لا تظهر إلا فى ظروف استثنائية ، أو عندما يصطدم إلزام بالزام آخر. غير أن الصدام لا بد أن يكون أصيلاً ، لأن الفكر الأخلاقى التأملى يمكن أن يقيم صراعات من كل نوع فى كل مكان لتناسب غرضه ، وأن يجعل نفسه يشعر بشىء خاص ، وأنه قدم تضحيات . ولهذا السبب نجد أن ظاهرة الفضيلة الخالصة أكثر شيوعاً عندما تكون المجتمعات غير متمدينة ، إذ أن الشروط الأخلاقية فى مثل هذه الظروف وتحققها الفعلى هى مادة للاختيار الخاص ، أو لعبقرية طبيعية لفرد مستثنى . ومن هنا فقد وصف القدماء هرقل Hercules ـ على نحو خاص ـ بالفضيلة . لكن لم تتطور الحياة الأخلاقية فى الدولة القديمة إلى ذلك النسق الحر من النظام الموضوعى المستقل أو القائم بذاته . وبالتالى فقد قامت العبقرية الشخصية بإصلاح هذا النقص . وينتج عن ذلك أنه إذا لم تكن « نظرية الفضائل » هى « نظرية الواجبات » تماماً ، وإذا لم تكن تشمل الوجه الجزئى من الشخصية ، أعنى الوجه الذى يقوم على مواهب الطبيعة ، إذن لكانت تاريخياً طبيعياً للروح[1] .

(١) انظر كتاب هيجل « محاضرات فى علم الجمال » الجزء الأول ص ١٨٥ ـ ١٨٦ من ترجمة نوكس الإنجليزية حيث يشرح هيجل بالتفصيل العصر البطولى من خلال شخصية هرقل : « بهذه الطريقة كان اليونان القدماء يبجلون هرقل ، ويرون فيه المثل الأعلى للفضيلة البطولية الأصلية . فقد كانت فضيلته المستقلة والحرة هى التى تحرك إرادته الشخصية ليضع حداً للمظالم ، وليقاتل ضد الوحوش الآدمية والحيوانية ولم يكن ذلك نتيجة لوضع الأمور فى فى عصره بل مسألة شخصية تخصه فحسب ... » ص ١٨٦ (المترجم) .

وما دامت الفضائل هى المبادئ الأخلاقية المطبقة على الموجود الجزئى ، وما دامت فى جانبها الذاتى تكون شيئاً لا متعيناً فإنها تتطلب هنا تعيناً وتحديداً بواسطة المبدأ الكمى للقليل والكثير . والنتيجة هى أن دراستها تؤدى إلى إبراز ما يطابقها من فضائل ورذائل ، كما هى الحال عند أرسطو الذى عرف كل فضيلة أخلاقية بأنها على وجه الدقة وسط بين إفراط وتفريط(١) .

والمضمون الذى يفترضه شكل الواجبات ، ومن ثم شكل الفضائل ، هو نفسه يمكن أن يتخذ شكل الدوافع(٢) فللدوافع نفس المضمون الأساسى الذى للواجبات والفضائل ، غير أن هذا المضمون يظل فى حالة الدوافع ينتمى إلى الإرادة المباشرة ، وإلى الشعور الغريزى ، ولا يكون قد تطور إلى الحد الذى يصبح عنده أخلاقياً ، ومن ثم فإننا نستطيع أن نقول إن الدوافع تشترك مع مضمون الواجبات والفضائل فى الموضوع المجرد الذى تتجه نحوه فحسب ، وهو موضوع غير متعين فى ذاته ، ومن ثم فهو يخلو من أى شىء يمكن أن يصفها

---

(١) عرض هيجل وجهة نظره فى شئ من التفصيل فى كتابه « تاريخ الفلسفة » انظر الجزء الثانى من الترجمة الإنجليزية ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦ ، والفضيلة الأخلاقية عند أرسطو تعتمد على وضع حد لمشاعر الإنسان وأفعاله ، وهى من ثَم تتضمن عنصراً عقلياً أو كليًا ، كما تتضمن عنصراً جزئياً أو طبيعياً ، وتشكل الطبيعة عند هيجل دائرة الخارجى ، ومن ثم دائرة الكمى . ومن ثم فلو كانت الفضيلة بما هى كذلك هى النظام الأخلاقى على نحو ما ينعكس فى استعداد الفرد الطبيعى لكان معنى ذلك أن تحديد أى فضيلة خاصة لا بد أن يعتمد على شئٍ ما من الاستعداد الطبيعى ، أعنى على شئ طبيعى أو شئ كمى . وإذا كانت الفضيلة تتحد كميًا بهذا الشكل فإن ذلك نفسه سوف ينطبق كذلك على الرذيلة . وعلى ذلك فإن الفارق عند أرسطو بين التهور والجبن مثلاً هو الفارق بين الإفراط والتفريط على التوالى ، أما الشجاعة فهى الوسط ، وهى شئ يتحدد تحديداً كمياً من بين المشاعر . ولا ينتج من ذلك بالطبع أن أرسطو جعل الفارق بين الفضيلة والرذيلة فارقاً فى الدرجة فحسب ، وليس فارقًا فى النوع أيضًا ، أو أن هيجل ظنَّ أن أرسطو فعل ذلك (المترجم) .

(٢) قارن الجزء الأول من « أصول فلسفة الحق » حيث يقول هيجل : « إن هذا الموضوع نفسه هو الذى يظهر هنا فى صورة دوافع سوف يظهر فيما بعد فى صورة أخرى ، أعنى فى صورة واجبات » ص ١٢٦ (المترجم) .

بالخير أو الشر[1] . أو بعبارة أخرى ، إننا إذا نظرنا إلى الدوافع من زاوية مجردة فى جانبها الإيجابى وجدناها خيرة ، وإذا نظرنا إليها فى جانبها السلبى وجدناها شريرة[2] .

١٥١ ـ عندما يتحد الأفراد مع النظام القائم فى هوية واحدة تبدو الحياة الأخلاقية وكأنها ضرب من السلوك العام ، أعنى ضرباً من العرف[3] ، فى حين تبدو الممارسة المعتادة للحياة الأخلاقية وكأنها طبيعةثانية تحل محل الإرادة البدائية الطبيعية الخالصة ، فهى روح العرف الذى يتغلغل فيها تماماً وهى جوهر وجودها وتحققها الفعلى ، إنها الروح الحى القائم بوصفه عالماً . وعندما يوجد جوهر الروح على هذا النحو يصبح لأول مرة روحاً .

١٥٢ ـ بهذه الطريقة يظفر النظام الأخلاقى الجوهرى بحقه . وحقه هو شرعيته ، أعنى أن إرادة الذات الفردية قد اختفت تماماً مع ضميرها الخاص الذى ادّعى الاستقلال ، وأن يضع نفسه فى معارضة الجوهر الأخلاقى ، ذلك لأن الفرد عندما تصبح شخصيته أخلاقية فإنه يتعرف على الغاية الكلية التى تحرك سلوكه رغم أنها هى نفسها لا تتحرك ، وإن كانت تنكشف فى تعيناتها النوعية الخاصة بوصفها معقولية متحققة . كما أن الفرد يعرف أن كرامته الشخصية ، وكذلك

---

(١) قد يصدر الفعل المُعيَّن عن دافع طبيعى أو عن إحساس بالواجب ومن ثم فإننا قد نجد الدافع أو الواجب نفس المضمون أو الموضوع ، لكن الموضوع مجرداً من الباعث الذى قاد إليه هو حادث محض من حوادث الطبيعة ، ومن ثم فهو لا خير ولا شر ، ومن ثم فمن المستحيل أن تقول إن سمو شئ حدث يجعل الدافع القابع خلفه خيراً أو أن الشئ ذاته ليس له امتياز على الأخلاق (المترجم) .

(٢) قارن فقرة رقم ١٨ من الجزء الأول من « أصول فلسفة الحق » ص ١٢٥ من طبعة دار التنوير ببيروت (المترجم) .

(٣) العرف والعادات هى ضرب من الحياة الأخلاقية عند هيجل بمعنى أنها تجسد عقلانية أولئك الذين وضعوها ، وإن كان أعلى نمط للحياة الأخلاقية فى نظره هى تلك الحياة التى يطابق فيها الأفراد سلوكهم عن وعى مع المؤسسات والنظم العقلية . والقول بأن تكوين العادات الطبيعية هو أساس الشخصية الخيّرة هو ما يقوله أرسطو فى نظريته الأخلاقية ، أما القول بأن العرف هو طبيعة ثانية تلغى طبيعة الإنسان الأولى نتيجة للتربية فهو يجد عند بسكال . انظر « خواطر بسكال » رقم ٩٣ . (المترجم) .

استقرار غاياته الجزئية ، تقوم على أساس هذا الكلى نفسه الذى يبلغ الفرد بواسطته هذه الأمور بالفعل . والذاتية هى نفسها الصورة المطلقة والواقع القائم للنظام الجوهرى ، والتفرقة بين الذات من ناحية ، والجوهر من ناحية أخرى ، بوصفه الموضوع والقوة السيطرة على الذات ـ هى نفسها تفرقة فى الصورة لا تلبث أن تختفى فى الحال .

(إضافة)

الذاتية هى الأرض التى يتحقق عليها مفهوم الحرية(١) . ولا تزال الذاتية ـ على مستوى الأخلاق الذاتية ـ تتميز عن الحرية التى هى الفكرة الشاملة عن الذاتية ، أما على مستوى الحياة الأخلاقية فهى تحقق الفكرة الشاملة بطريقة تتطابق مع هذه الفكرة نفسها .

١٥٣ ـ إن حق الأفراد فى أن يتجهوا ذاتياً نحو الحرية كمصير لهم ، يتحقق عندما ينتمون إلى النظام الأخلاقى الفعلى ، لأن اقتناعهم بحريتهم يجد حقيقته فى مثل هذا النظام الموضوعى ، وهم يمتلكون بالفعل ماهيتهم الخاصة ، وكليتهم الداخلية الخاصة فى النظام الأخلاقى(٢) .

(إضافة)

عندما سأل أحد الآباء فيلسوفاً فيثاغورياً عن أفضل طريقة لتربية ابنه تربية أخلاقية ، أجابه الفيلسوف الفيثاغورى بقوله : « اجعل منه مواطناً فى دولة ذات قوانين صالحة » (وهى عبارة تُنسب كذلك إلى فلاسفة اخرين(٣) ...) .

---

(١) قارن الجزء الأول فقرة ١٠٦ ، التعليق عليها ص ٢١٣ ـ ٢١٤ حيث يذهب هيجل إلى أن الجانب الوجودى للفكرة أو لحظة واقعيتها هى الآن ذاتية الإرادة .. إلخ (المترجم) .

(٢) قارن فيما سبق فقرة ١٤٧ .

(٣) المقصود بالفلاسفة الآخرين : سقراط ، والعبارة التى يذكرها هيجل يرويها د. يوجنز اللايرتى على لسان زينو فيلس الفيلسوف الفيثاغورى (جـ ٨ ص ١٥) وإن كان التأكيد على أهمية القيمة التربوية للقوانين الصالحة خاصية عامة فى الأخلاق والسياسة عند اليونان (المترجم) .

١٥٤ ـ حق الأفراد فى إشباع جوانبهم الجزئية متضمن فى النظام الأخلاقى الجوهرى، ما دامت الجزئية الخاصة هى المظهر الخارجى للنظام الأخلاقى ، أو هى النمط الذى يوجد فيه هذا النظام(١) .

١٥٥ ـ فى هذه الهوية بين الإرادة الكلية ، والارادة الجزئية يلتحم الحق والواجب ، والإنسان فى دائرة النظام الأخلاقى له حقوق بمقدار ما عليه من واجبات ، وعليه واجبات بمقدار ما له من حقوق . لقد كنا فى مجال الحق المجرد نجد أن لى حقاً ، ولآخر واجباً يقابله . وفى مجال الأخلاق الذاتية فنجد أن حق أحكامى الخاصة وإرادتى الشخصية وكذلك سعادتى لا تلتحم مع الواجب بحيث تصبح موضوعية ، بل نجد أنها ينبغى فحسب أن تكون كذلك .

١٥٦ ـ الجوهر الأخلاقى ـ بما أنه يتضمن الوعى الذاتى المستقل المتحد مع مفهومه ـ فإنه الروح الفعلى للأسرة وللأمة .

١٥٧ ـ مفهوم هذه الفكرة لم يصبح روحاً وشيئاً واقعياً يعرف ذاته إلا لأنه كان تموضعاً لذاته ، أى الحركة التى تسير من خلال صورة لحظاتها(٢) وهو :

أ ـ الروح الأخلاقى فى صورته المباشرة ، أو الطبيعية، أعنى الأسرة ، وهذه الجوهرية تفقد وحدتها وتتفكك ، وتتحول إلى الانقسام ، والعلاقة النسبية فى :

ب ـ المجتمع المدنى ، أى شركة من الأعضاء هم مجموعة من الأفراد المستقلين فى إطار الكلية التى لا تكون سوى كلية مجردة بسبب استقلالهم . وتظهر شركتهم من خلال حاجتهم ، أعنى بواسطة نظام مشروع ـ وهو وسيلة الأمان للشخص وللملكية ـ وبواسطة تنظيم خارجى لبلوغ منافعهم الجزئية والعامة . وهذه الحالة الخارجية :

---

(١) النظام الأخلاقى بوصفه ظاهراً هو المجتمع المدنى ، وفى هذا المجال يحقق الأفراد إشباع جوانبهم الجزئية ، أعنى أصول معيشتهم من خلال العمل (المترجم) .

(٢) المقصود « بمفهوم هذه الفكرة » وحدة الوعى الذاتى المستقل مع فكرته الشاملة . ومفهوم هذه الفكرة أو فكرتها الشاملة هو الروح . والروح تتموضع خلال سيرها وتطورها من مستوى معين إلى آخر فى هذه الدائرة ، أعنى أنها تتموضع لحظاتها الثلاثة الكلية والجزئية والفردية . وتموضع كل لحظة يعبّر عن صورة مختلفة من التنظيم الاجتماعى : الأسرة ـ المجتمع المدنى ـ الدولة (المترجم).

جـ - ترتد إلى[1] ، وتلتحم فى اتحاد فى دستور الدولة الذى هو الغاية والوجود الفعلى لكل من النظام الكلى الجوهرى والحياة العامة فى آن واحد .

* * *

(١) الدولة هى الأساس الحقيقى لكل من الأسرة والمجتمع المدنى ، وهى الكل العينى الذى تعتبر اللاعناصر الأخرى (الأسرة والمجتمع المدنى) مجرد تجريدات بالنسبة له ، ومن هنا كان تعبير هيجل بأن هذه الحالة الخارجية « ترتد إلى » الدولة فى نهاية الأمر . (المترجم) .

التقسيم الفرعى الأول

الأسـرة

١٥٨ ـ تتسم الأسرة ـ بوصفها الجوهرية المباشرة للروح ـ بالحب بصفة خاصة والحب هو شعور الروح بوحدتها الخاصة . ومن هنا نجد أن المرء فى الأسرة يشعر بأنه يمتلك وعياً ذاتياً بفرديته داخل هذه الوحدة التى هى الماهية المطلقة لذاته ، والنتيجة هى أن المرء لا يشعر داخل الأسرة أنه شخص مستقل بل عضو فيها .

١٥٩ ـ والحق الذى يتمتع به الفرد بموجب وحدة الأسرة ، والذى هو بالدرجة الأولى حياة الفرد داخل هذه الوحدة ، لا يتخذ صورة الحق (بوصفه لحظة مجردة للفردية المتعينة) إلا عندما تبدأ الأسرة فى التفكك . عندئذٍ يبدأ أولئك الذين ينبغى أن يكونوا أعضاء فى الأسرة فى الاستقلال ، بحيث يصبحوا أشخاصاً مستقلين فى ميولهم وفى واقعهم . وعلى حين أنهم كانوا فى السابق يشكّلون لحظة معينة داخل الكل ، أصبحوا الآن يتلقون نصيبهم منعزلين، وبطريقة خارجية فحسب عن طريق المال والطعام ، ونفقات التربية وما شابه ذلك

١٦٠ ـ وتكتمل الأسرة بهذه الأوجه الثلاثة :

أ ـ الزواج : الصورة التى تفترضها الفكرة الشاملة للأسرة فى وجهها المباشر .

ب ـ ملكية الأسرة ودخلها (التجسيد الخارجى للفكرة الشاملة) والعناية بهذه الأمور المالية .

جـ ـ تربية الأطفال وتفكك الأسرة .

أ ـ الزواج

١٦١ ـ يشمل الزواج ـ بوصفه النوع المباشر للعلاقة الأخلاقية :

أولاً : لحظة الحياة الفيزيقية أو الطبيعية وما دام الزواج هو رابطة جوهرية ، فإن الحياة المتضمنة فيه هى الحياة فى شمولها ، أعنى الواقع الفعلى للنوع وعملية استمرار الحياة(*) .

لكن ثانياً : فى الوعى الذاتى للوحدة الجنسية الطبيعية ـ وهى وحدة داخلية خالصة أو ضمنية ولهذا السبب فأنها لا توجد إلا كوحدة خالصة ـ تتحول هذه الوحدة إلى وحدة روحية ، أعنى تتحول إلى حب واعٍ لذاته[1] .

١٦٢ ـ قد يكون للزواج فى جانبه الذاتى مصدراً أكثر وضوحاً فى الميل الجزئى الخالص بين شخصين يرتبطان برابطة الزواج ، وقد يكون مصدره بعد نظر الأبوين ووسائلهم الخاصة وما إلى ذلك . لكن مصدر الزواج من الناحية الموضوعية يكمن فى القبول الحر للشخصين ولاسيما موافقتهم على أن يجعلا من نفسيهما شخصاً واحداً وعلى أن يتخلى كل منهما عن شخصيته الطبيعية والفردية ليتحد مع الآخر فى شخصية واحدة . ومن هذه الوجهة من النظر يكون اتحادهما ضرب من القيد الذاتى ، لكنه فى الواقع تعبير عن تحررهما ؛ لأنهما يبلغان بواسطته مرتبة الوعى الذاتى الجوهرى .

(*) قارن موسوعة العلوم الفلسفية فقرات ١٦٧ وما بعدها و ٢٨٨ وما بعدها من الطبعة الأولى ، وفقرات ٢٢٠ وما بعدها ، و ٣٦٦ وما بعدها من الطبعة الثالثة .

(١) من وجهة النظر الفيزيقية يكون الفرد على ما هو عليه بواسطة ماهيته الجنسية ، فهو بوصفه موجوداً بشرياً عضو فى الجنس البشرى ، وهو لحظة فى عملية استمرار حياة هذا الجنس ، ومن هنا فإن الزواج باعتباره رابطة عاطفية مؤثرة فى جوهر حياته كلها ، مسألة داخلة فى قلب حياة الجنس البشرى ، ومن هذه الوجهة من النظر تصبح الوحدة فى حالة الزواج وحدة داخلية لمجرى حياة الجنس ، وإن كانت وحدة خارجية بالنسبة للزوجين ، لأنهما يظلان موجودين بشريين . غير أن الروح تتجاوز هذه الثنائية بأن تحوّل الرابطة الفيزيقية الخارجية إلى رابطة روحية من الحب الواعى لذاته ، والحب عقل كامن ، والرابطة الروحية هى على هذا النحو وحدة الروح مع الروح (المترجم) .

(إضافة)

الغاية الموضوعية التى نستهدفها ، وكذلك واجبنا الأخلاقى ، يلزمنا بالدخول فى الحياة الزوجية . والأصل الخارجى لأى حالة زواج جزئية إنما يكمن فى طبيعة الحالة العرضية ، وهى تعتمد أساساً على القدر الذى تطور إليه التفكير التأملى .

فهناك حدان أقصيان : فى أحدهما يقوم الوالدان بترتيب الخطوة الأولى فى الزواج بضرب من الأريحية ، والغاية المستهدفة للجانبين هى وحدة حب متبادل وينشأ ميلهما إلى الزواج من واقعة أن معرفة كل منهما بالآخر تنمو بوصفه الشريك المخصص له . وفى الحد الأقصى الآخر نجد أن ميل الطرفين يأتى فى البداية بوصفهما فردين يتسمان بخصائص جزئية لانهاية لها . ويمكن أن تكون الطريقة الأولى فى الزواج هى أكثرهما أخلاقية(١) أو يمكن القول عموماً أن الطريقة الأكثر أخلاقية هى أية طريقة يأتى فيها قرار الزواج أولاً ، ثم يتبعه الميل إلى الزواج بحيث يلتحم القرار والميل فى حفلة الزفاف الفعلية . أما فى الطرف الأقصى الآخر فإن التفرد اللامتناهى للخصائص الجزئية هو الذى يضفى قيمة على مزاعمه طبقاً للمبدأ الذاتى فى العالم الحديث(٢) .

غير أن أعمال الفن الحديث الدرامية وغيرها التى يكون فيها الحب بين الجنسين هو مثار الاهتمام الرئيسى ـ يتغلغل فيها البرود بدلاً من حرارة

---

(١) يرى هيجل أن الزواج أن طريق الأهل والوساطة المتبصرة خير من الزواج عن طرق أسهم كيوبيد الطائشة ، ومن هنا كانت الطريقة الأولى للزواج التى يقوم فيها الأهل بترتيبات حسنة النية تتمثل فى الاختيار الدقيق .. إلخ ، أفضل من ترك الأمور للهوى الطائش ، بمعنى آخر هو يفضل الحب الذى يأتى بعد الزواج لا قبله ـ قارن فى ذلك كتاب « ميور » « فلسفة هيجل » ص ١٧١ (المترجم) .

(٢) قارن ما يقوله هيجل فى الجزء الأول من « أصول فلسفة الحق » : « إن حق جزئية الذات فى الإشباع هو محور العصور الحديثة . ويمكن أن تقول إن الحب والمذهب الرومانتيكى ، كانا من بين الصور الأولى التى تشكل منها هذا الحق .. إلخ » ص ٢٢٩ من طبعة دار التنوير بيروت ـ وقارن أيضاً حاشية رقم ١٩ فى نفس الصفحة . (المترجم) .

الانفعال الطاغى الذى تصوره ؛ ذلك لأنها تربط الانفعال الطاغى بالعرضية طوال العمل ، وتصور الاهتمام الدرامى بأسره كما لو كان يرتكز فحسب على شخصيات هؤلاء الأفراد ، وما يرتكز عليهم يمكن حقاً أن يكون ذا أهمية لامتناهية بالنسبة لهم لكن ليس له فى ذاته أية قيمة على الإطلاق[1] .

١٦٣ ـ ويقوم الجانب الأخلاقى للزواج على وعى الطرفين (الزوج والزوجة) بهذه الوحدة بوصفها غايتها الجوهرية ، وبالتالى على حبهما ، وثقتهما ، والمشاركة فى وجودهما كله بوصفهما أفراداً . وعندما يصبح الجانبان فى هذه الحالة النفسية وتتحقق وحدتهما بالفعل ، فإن رغبتهما الفيزيقية الطاغية (أى رغبتهما الجنسية) تهبط إلى مستوى اللحظة الفيزيقية وتتجه إلى أن تتلاشى فى عملية الإشباع ذاتها ، فى الوقت الذى تؤكد فيه الرابطة الروحية لهذه الوحدة حقوقها بوصفها جوهر الزواج ، وترتفع بذلك ، على نحو لا يقبل الانحلال من الداخل ، إلى مستوى أعلى من عرضية الانفعال الطاغى والنزوات الجزئية الطارئة .

(إضافة)

سبق أن أشرنا فى الفقرة رقم ٧٥ إلى أن الزواج لا يمكن أن يكون علاقة تعاقدية إذا نظرنا إلى أساسه الجوهرى[2] ، بل على العكس ، فعلى الرغم من أن الزواج يبدأ بعقد فإنه ـ بالضبط ـ عقد يتخطى نقطة التعاقد ، النقطة التى ينظر منها إلى الأشخاص فى فرديتهم على أنهم وحدات مستقلة وقائمة بذاتها . إن توحيد الشخصيات الذى تصبح الأسرة بواسطته شخصاً واحداً ، ويصبح

---

(١) يقول نوكس أن هيجل كان فى ذهنه وهو يكتب هذه الفقرة الدراما التى كتبها أدباء العاصفة والاندفاع ... Sturm Und Drang (الذين مهّدوا لظهور المذهب الرومانتيكى وكان منهم جيته نفسه) وقارن الجزء الأول من « أصول فلسفة الحق » ص ٢٥٦ ـ ٢٥٩ من ترجمتنا العربية التى أصدرتها دار التنوير بيروت (المترجم) .

(٢) قارن ص ١٨٦ من ترجمتنا للمجلد الأول حيث يقول هيجل : « من المحال تماماً إدراج الزواج تحت تصور العقد .. إلخ إلخ » (المترجم) .

الأعضاء أعراضاً لها (رغم أن الجوهر هو فى أساسه علاقة الأعراض بذاتها)(*) هذا التوحيد هو الروح الأخلاقى ، وإذا ما نظرنا إلى هذه الروح فى ذاتها بعيداً عن الكثرة الخارجية التى تمثل تجسدها فى هؤلاء الأفراد ، والمصالح الظاهرة ، والمصالح التى يحددها الزمن ، وطرق أخرى كثيرة ـ لوجدنا هذه الروح تنبثق فى هيئة تفكير تمثلى يبجِّل كما تبجل آلهة البيت أو المنزل عن الرومان Penates ويتأسس على هذه الروح بصفة عامة الطابع الدينى للزواج والأسرة ، أو ما يسمى بطاعة الوالدين أو الولاء للأسرة Pietas(١) .

ويمكن أن يكون هناك تجريد أكثر من ذلك عندما نفصل بين ما هو إلهى أو جوهرى عن جسده ، وأن نصفه ـ كما نفعل مع الشعور والوعى بالاتحاد الروحى ـ بما يوصف به خطأ ما يسمى بالحب الأفلاطونى ، وهذا الانفصال يتفق مع نظرية الرهبنة التى تصف لحظة الحياة الطبيعية الفيزيقية (أى الجسدية) بأنها سلب خالص ، وهى بذلك تفصل بين الفيزيقى والروحى وتضفى على الثانية أهمية لا متناهية .

١٦٤ ـ مجرد الاتفاق على ألفاظ(٢) التعهد الشفوى Stipulatio للعقد يتضمن فى ذاته انتقالاً حقيقياً للملكية موضع التعاقد (فقرة ٧٩) وبالمثل فإن

(*) انظر موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٩٨ من الطبعة الأولى ، وفقرة ١٥٠ من الطبعة الثالثة .

(١) شعور أعضاء الأسرة بالواجب نحوها ، هو ما يسمى « بالولاء » للأسرة Family Piety أما آلهة البيت أو المنزل .. Penates فهم آلهة الحرّاس للمنزل الرومانى ، ويُنظر إليهم هنا على أنهم يمثلون « روح الأسرة » والواقع أن آلهة المنزل كانت تطويراً لعبادة الأسلاف التى نشأت لاسترضاء الرئيس المتوفى ، ثم ظهرت إله العائلة « وأخذت الأسرة تخصص له حجرة تعرف باسم « حجرة الرب » ثم خصصت له بعض العائلات معبداً ملحقاً بالمنزل تؤدى فيه الأسرة عبادتها اليومية ، وترتبط الأسرة بتمثال الآله بنوع من المحبة الشخصية لانحداره إليها من الأجيال السابقة) (المترجم) .

(٢) الالتزام القولى يتم مشافهة بسؤال وجواب كلما أردنا أن نجعل أحداً يوجب على نفسه أن يعطينا شيئاً أو يؤدى لنا عملاً .. والألفاظ التى كانوا يستخدمونها قديماً هى : « هل تجيبنى إلى هذا ؟ أُجيبك . هل تعدنى بكذا ؟ أعدك . هل تريد بذمتك ؟ أريد . هل =

إعلان الطرفين لقبولهما الدخول فى رابطة الزواج الأخلاقية ، وما يناظره من اعتراف أسرتيهما ومجتمعهما وتأكيده(*) يشكل الاكتمال الصورى والوجود الفعلى للزواج ، ذلك لأن رابطة الزواج لا تصبح أخلاقية إلا بعد هذا الاحتفال أعنى ، من خلال استخدام رموز هى اللغة (واللغة هى الوسيط الأكثر جدارة للتعبير عن الأفكار الذهنية)(١) عندئذ يظهر إلى الوجود تماماً الشئ الجوهرى فى الزواج ونتيجة لذلك توضع اللحظة الحسية ـ وهى اللحظة المناسبة تماماً للحياة الطبيعية الفيزيقية فى موضعها الأخلاقى بوصفها شيئاً عرضياً تابعاً ينتمى إلى التجسيد الخارجى للرابطة الأخلاقية التى لا يمكن فى الواقع أن تقوم إلا عن طريق الحب والدعم المتبادل .

(إضافة)

إذا تساءلنا ما هى الغاية الرئيسية من الزواج ؟ وفى ذهننا صياغة القوانين ونقدها ، لأمكن أن يفهم السؤال على أنه يعنى : ما هو الجانب فى الزواج الفعلى الذى يمكن أن يكون أعظم الجوانب وأكثرها ما هوية ؟ لكن ليس ثمة جانب واحد بذاته يمكن أن يشمل كل مضمون الزواج الضمنى والعلنى ، أعنى طابعه الأخلاقى ، إذ يمكن أن ينقض هذا الجانب أو ذاك فى زواج قائم بالفعل وأن يؤثر هذا النقص فى ماهية الزواج نفسها .

فى الخاتمة الفعلية للزواج ، أعنى حفل الزفاف يتم التعبير عن ماهية الرابطة بغير خلاف على أنها شىء أخلاقى يرتفع فوق عرضية المشاعر والميول الخاصة وإذا اتخذ هذا الاحتفال هيئة الشكلية الخارجية أو ما يسمى « بالمتطلبات المدنية »

= ستعطى ؟ ساعطى ..إلخ ، مُدَوّنة جوستنيان ص ٢٠٦ ، ص ٢٠٧ ، ص ٢٠٨ من ترجمة عبد العزيز فهمى ـ دار الكتاب المصرى ـ القاهرة ١٩٤٦ (المترجم) .

(*) القول بأن الكنيسة تدخل فى هذا الارتباط يُعبِّر عن نقطة أبعد لن نناقشها هنا (المؤلف) ـ قارن فيما بعد الإضافة للفقرة ٢٧٠ حيث يناقش هيجل بالتفصيل علاقة الدين بالدولة (المترجم) .

(١) قارن ص ١٨٩ من المجلد الأول (المترجم) .

المحضة فإنه بذلك يتجرد من كل مغزى فيما عدا أنه يخدم التصديق على إقامة علاقة مدنية بين طرفين . وهو يرتد فى الواقع ليصبح مجرد أمر Fiat صادر من السلطة المدنية أو الدينية . وهو يبدو بهذا الشكل لا فقط محايداً للطبيعة الحقيقة للزواج وغير مكترث بها ، بل يظهر غريباً عنها بالفعل . فالقلب قد أُجبر بقوة القانون على أن يضفى قيمة للاحتفال الصورى ، ونظر إلى هذا الأخير على أنه شرط لا بد أن يسبق عملية الاستسلام الكامل ، والتنازل التام المتبادل من الطرفين كل منهما للآخر . وهو يبدو بهذا الشكل وكأنه يدخل الفساد على عاطفة الحب بينهما ، وكالمتطفل الخارجي يحبط جوانية اتحادهما . ومثل هذه النظرية المزعومة تدعى أنها تقدم أعلى تصور للحرية والجوانية ، وكمال الحب مع أنها فى الواقع محاكاة مضحكة للجانب الأخلاقى من الحب ، ذلك الجانب الأعلى الذى يكبح الدافع الحسى الخالص يدفع به إلى الخلف ،ومثل هذا الكبح موجود بالفعل على مستوى الغريزة فى صورة حياء وخجل يرتفع إلى مرتبة الطهارة والعفة والحشمة كلما أصبح الوعى أكثر ذكاء ، وهذه الوجهة من النظر التى ننتقدها تطرح من الزواج - بصفة خاصة - جانبه الأخلاقى الذى يقوم على ما يأتى : يتبلور وعى الطرفين بعيداً عن النمط الذاتى الفيزيقى ، ويرتفع إلى الفكر الجوهرى ، وبدلاً من أن يحتفظ لنفسه باستمرار بالعرضية وأهواء الرغبة الجسدية ينأى برابطة الزواج عن منطقة الهوى هذه ويتناول لما هو جوهرى ، ويقطع على نفسه عهداً أمام آلهة البيت Penates وتصبح اللحظة الفيزيقية ثانوية إلى أن تتحول إلى شيء مشروط تماماً بالطابع الأخلاقى الحقيقى لعلاقة الزواج، والاعتراف بأن هذه الرابطة هى رابطة أخلاقية . إن الوقاحة ودعامتها ، أعنى الفهم Understanding هى التى لا تستطيع أن تفهم الطابع النظرى للرابطة الجوهرية . غير أن هذا الطابع النظرى يستجيب له مع ذلك ، الصفاء الأخلاقى للقلب وتشريعات الشعوب المسيحية.

١٦٥ - للاختلاف بين الخصائص الفيزيقية عن الجنسين أساس عقلى ، وبالتالى فهو يتطلب مغزى عقلانى وأخلاقى ، ويتحد هذا المغزى بالاختلاف الذى تنقسم إليه داخلياً الجوهرية الأخلاقية - أى الفكرة الشاملة - حتى تصبح

حيويتها وحدة عينية نتيجة لهذا الاختلاف[1] .

١٦٦ ـ وعلى ذلك فإن أحد الجنسين[2] يكون هو الروح عندما تنقسم على نفسها إلى وجود شخص صريح قائم بذاته ، وإلى معرفة الكلمة الحرة وإرادتها ، أعنى الوعى الذاتى للفكر التصورى وإرادة الغاية النهائية الموضوعية . أما الجنس الثانى فهو الروح عندما تعم نفسها فى الوحدة بوصفها معرفة الجوهرى وإرادته، لكنها معرفة وإرادة فى صورة مشاعر فردية عينية . ونحن نجد أن الجنس الأول من حيث العلاقة الخارجية ، قوى ونشط فى حين أن الجنس الثانى سلبى وذاتى. وينتج من ذلك أن الرجل يجد حياته الفعلية الجوهرية فى الدولة وفى التعليم وما إلى ذلك . كما يجدها فى العمل ، والكفاح ، والصراع مع العالم الخارجى والصراع مع نفسه ، حتى أنه لا يخرج من هذا الانقسام إلا إذا شق طريقه إلى الوحدة المستقلة مع نفسه . وهو فى الأسرة يشعر بحدس هادئ بهذه الوحدة حيث يعيش ـ فى الأسرة ـ حياة أخلاقية ذاتية على مستوى الشعور أو الوجدان . فى حين أن المرأة ـ من ناحية أخرى ـ تجد مصيرها الأساسى فى الأسرة ، ويعبر التشبع بالولاء للأسرة عن حالتها المزاجية والأخلاقية .

(إضافة)

ولهذا السبب كان الولاء للأسرة على نحو ما عرضته مسرحية « أنتيجونا » لسوفكليس واحداً من أعظم العروض وأكثرها جلالاً فى هذا الصدد ، وقد عرضته على أنه قانون للمرأة أساساً . وهو قانون الجوهرية عندما تكون ذاتية .

(١) الروح موجود فى الأفراد بوصفه ماهيتهم الجنسية ، وهو بوصفه عينياً يرتد إلى نفسه خارجًا من تمايزه الذاتى ، أعنى أن حيوية الجنس تكون عينية بسبب أنها خرجت من التضاد بين الجنسين اللذين تفرغت إليهما ـ وهذا هو الأساس العقلى للاختلافات بين الجنسين ، وبما أنه أساس عقلى فلابد أن تكون له بعض الدلالات الأخلاقية ، على اعتبار أن الحياة منظمة تنظيمًا عقليًا ـ قارن « ظاهريات الروح » ص ٢٨٤ وما بعدها ـ من تعليقات نوكس ص ٣٥١ (المترجم) .

(٢) أحد الجنسين هو الرجل أما الجنس الثانى فهو المرأة على نحو ما سيتضح بعد قليل ، وقارن الملحق لهذه الفقرة حيث يتضح مدى تحامل هيجل على المرأة ! (المترجم) .

وعلى مستوى الشعور والوجدان ، وهو أيضاً قانون الحياة الداخلية ـ الحياة التى لم تبلغ بعد تحققها الكامل ـ وهو قانون الآلهة القدامى، « آلهة العالم السفلى » ، « القانون الأزلى الذى لا يعرف إنسان متى وُضع لأول مرة » وينكشف هذا القانون على أنه يعارض القانون العام ، قانون الدولة ، وتلك هى أسمى ضروب المعارضة فى الأخلاق ، ومن ثم فى التراجيديا ولقد برزت فى المسرحية ذاتها ـ وعلى نحو فردى ـ الطبائع المتعارضة بين الرجل والمرأة(*) .

١٦٧ ـ الزواج فى ماهيته واحدى[1] لأنه عبارة عن شخصية ، أى فردية مباشرة تماماً ، تدخل فى هذه الرابطة الاجتماعية وتسلم نفسها لها . ومن ثم فإن حقيقة هذه الرابطة وجوانيتها تنبع فقط من الاستسلام المتبادل الكامل لهذه الشخصية « وتلك هى الصورة الذاتية لهذه الجوهرية » وتبلغ الشخصية مستوى الوعى الذاتى عن طريق الآخر بمقدار ما يكون هذا الآخر شخصاً ما ، أى فرداً ذرياً .

(إضافة)

الزواج ، والزواج الواحدى بصفة خاصة ، هو أحد المبادئ المطلقة التى تقوم عليها الحياة الأخلاقية للجماعة . ومن ثم يسجل الزواج على أنه إحدى اللحظات فى تأسيس الدول بواطة الآلهة أو الأبطال .

١٦٨ ـ وفضلاً عن ذلك فإن الزواج ينتج من التنازل الحر لكلا الجنسين عن شخصيته ـ وهى شخصية فريدة لكل طرف من الطرفين من جميع الوجوه . ولهذا فليس من الواجب أن يتم الزواج بين شخصين أصلهما متحد بالفعل ، يألف كل منهما الآخر ، ويعرفه معرفة تامة ، لأن الأفراد الذين يدخلون فى نفس دائرة العلاقة لا يكون لهم شخصية خاصة متميزة يتفردون بها فى مقابل الأفراد

(*) الزواج الواحدى هو الاكتفاء بالزواج من شخص واحد فقط ، وهو عكس تعدد الزوجات أو الأزواج (المترجم) .

(١) قارن « ظاهريات الروح » ص ٣٨٣ وما بعدها من الطبعة الأولى ، ومن الترجمة الإنجليزية ٤٦٦ وما بعدها .

من نفس الدائرة ، ومن ثم ينبغى أن يكون الطرفان من عائلتين منفصلتين ، وأن تكون شخصيتهما مختلفة الأصل . وما دام تصور الزواج هو أنه عمل أخلاقى حر ، وليس رابطة تتأسس مباشرة على الكائن الفيزيقى ورغباته ـ فإنه ينتج من ذلك أن الزواج بين أناس يرتبطون بعلاقة الدم يتعارض مباشرة مع هذا التصور كما يتعارض أيضاً مع المشاعر الطبيعية الأصيلة .

(إضافة)

يقال فى بعض الأحيان إن الزواج نفسه يتأسس على الحقوق الطبيعية ، بل يقوم على الدوافع الجنسية الغريزية ، أو يعامل على أنه تعاقد يقوم على أساس تعسفى وتقوم الحجج الخارجية التى تساق فى تأييد الزواج الواحدى على اعتبارات فيزيقية مثل عدد الرجال أو النساء . ولا تقدم سوى مشاعر غامضة من النفور لمنع الزواج من الأقارب . والأصل فى جميع هذه الوجهات من النظر هو الفكرة الشائعة عن حالة الطبيعة ، وعن الأصل الطبيعى للحقوق ، وغياب الفكرة الشاملة عن العقلانية والحرية .

١٦٩ ـ للأسرة ـ بوصفها شخصاً ـ وجودها الخارجى الواقعى فى الملكية وعندما تتخذ هذه الملكية شكل الثروة تصبح تجسيداً للشخصية الجوهرية للأسرة .

ب ـ ثروة الأسرة[1]

١٧٠ ـ لا تقتصر حيازة الأسرة على الملكية وحدها ، بوصفها شخصاً كلياً دائماً ، بل تحتاج إلى حيازات تتسم بصفة خاصة بالدوام والأمان ، أعنى تحتاج إلى ثروة أو رأس مال . إن السمة التعسفية فى حاجات المالك الخاصة هى لحظة من لحظات الملكية إذا أخذت على نحوٍ مجرد . غير أن هذه اللحظة ـ مع أنانية الرغبة جنباً إلى جنب ـ تتحول هنا إلى شئ أخلاقى ، وإلى عمل واهتمام بحيازة مشتركة .

---

(١) الكلمة الألمانية التى يستخدمها هيجل هنا هى ... Vermogen وهى تعنى الثروة ، ورأس المال أو الدخل ، أو القدرة المالية للأسرة بصفة عامة (المترجم) .

(إضافة)

ارتبط إدخال الملكية الدائمة ـ فى قصص البطولة المتعلقة بتأسيس الدول ، أو على الأقل ظهور الحياة الاجتماعية المنظمة ـ ارتبط باخال الزواج ، أما طبيعة هذه الثروة (أو رأس مال الأسرة) والطريقة الصحيحة فى المحافظة عليها فسوف تظهر فى القسم الخاص بالمجتمع المدنى[1] .

١٧١ ـ الأسرة بوصفها كائناً ذا أهلية شرعية فى علاقتها بالأسر الأخرى لا أن يمثلها الزوج بوصفه رب الأسرة أو رئيسها . وفضلاً عن ذلك فله ميزة الخروج والعمل لمعيشتها ، والعناية بحاجاتها ، وإدارة وتصريف هذا الدخل . وهذا الدخل (أو ثروة الأسرة) ملكية مشاعة ، فعلى الرغم من أنه لا يوجد عضو فى الأسرة يمتلك ملكية خاصة فإن لكل منهم الحق فى الملكية العامة . غير أن هذا الحق قد يؤدى إلى اصطدام مع رب الأسرة ، وما يتمتع به من حق فى الإرادة على إعتبار أن المزاج الأخلاقى للأسرة لا يزال على مستوى المباشرة فحسب (انظر فيما سبق فقرة ١٥٨) وبالتالى يعرضها للتجزئة ، والعرضية .

١٧٢ ـ بالزواج تبرز إلى الوجود أسرة جديدة ذات وجود قائم بذاته ومستقل عن العشائر أو « البيوت » التى خرج منها أعضاؤها . إن الارتباط بين هذه العشائر أو البيوت ، وبين الأسرة الجديدة يقوم على أساس طبيعى هو قرابة الدم غير أن الأسرة الجديدة تقوم على نمط أخلاقى من الحب . وبالتالى فإن ملكية الفر لها بدورها رابطة جوهرية مع علاقتها الزوجية ، فى حين أنها لاترتبط إلا ارتباطاً بعيداً نسبياً بعشيرته أو « بيته » .

(إضافة)

إن الدلالة التى تدل عليها نصوص الزواج التى تفرض تحديداً على الملكية المشتركة للزوجين ، والترتيبات التى تضمن مساعدة مشروعة للمرأة ، وما إلى ذلك تكمن فى أنها احتياطات فى حالة انتهاء الزواج سواء بطريقة طبيعية كالموت

---

(١) قارن فيما بعد فقرة ١٩٩ وما بعدها ، وكذلك فقرة ٢٥٣ (المترجم) .

أو عن طريق الطلاق ... إلخ . كما أنها تعد كذلك إجراءات وقائية تضمن لأعضاء الأسرة المختلفين – فى مثل هذه الحالة – نصيبهم من الملكية المشتركة للأسرة .

جـ - تربية الأطفال وتفكك الأسرة

١٧٣ – الزواج فى جوهره وحدة ، رغم أنها وحدة داخلية فحسب أو ميل وجدانى . لكنه من حيث وجوده الخارجى وحدة تنقسم إلى طرفين ، فهذه الوحدة نفسها لا توجد كوحدة خارجية ، وموضوعية ، وصريحة ، إلا فى الأطفال ، لأن الوالدين يحبان الأطفال بوصفهم حبهما كتجسيد لجوهرهما الخاص . ومن وجهة النظر الفيزيقية هذه يتحول الافتراض المسبق هنا إلى نتيجة بحيث يوجد الأشخاص وجوداً مباشراً بوصفهم آباء(١) وهى عملية تسير فى سلسلة لا نهاية لها من الأجيال ، كل جيل ينتج الجيل التالى ، ويفترض مقدماً ما قبله . وهذا هو النمط الذى يكشف فيه الروح المفرد لآلهة البيوت Penates عن وجوده فى دائرة الطبيعة المتناهية على أنه نوع أو جنس Race .

١٧٤ – للأطفال حق الإعالة والتربية على نفقة الثروة المشتركة للأسرة . ويقوم حق الوالدين فى خدمة أطفالهم ورعايتهم على أساس الواجب المشترك فى المحافظة على الأسرة عموماً ، ويتحدد هذا الحق بهذه المهمة . وقل مثل ذلك فى حق الوالدين فى تنظيم رغبات أطفالهم ، ويتحدد كذلك بالهدف المطلوب ، وهو النظام والتربية ولا يستهدف عقاب الأطفال تحقيق العدالة بما هى كذلك ، بل إن الغاية ذاتية وأخلاقية فى طابعها أكثر من ذلك ، أعنى منعهم من ممارسة حرية لا تزال مغموسة فى الطبيعة ، وكذلك الارتفاع بالكلى إلى مستوى وعيهم وإرادتهم

١٧٥ – الأطفال أحرار بالقوة ، ولا تجسد حياتهم بطريقة مباشرة سوى هذه الحرية الكامنة . ومن ثم فهم ليسوا أشياء ولا يمكن أن يتحولوا إلى ملكية سوا لآبائهم أو لغيرهم . ولتربية الطفل من حيث علاقته بالأسرة ، غاية إيجابية هى

---

(١) يوجد الأشخاص وجوداً مباشراً فى البداية كأطفال ثم يتحولون إلى آباء ، وهكذا تسير العملية فى تسلسل لا نهاية له ، وذلك هو اللامتناهى الكاذب أو الفاسد أو الزائف ؛ لأنه ليس إلا سلب المتناهى باستمرار – قارن بالتفصيل كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٦٢ من طبعة دار التنوير بيروت – العدد الثانى من المكتبة الهيجلية . (المترجم) .

غرس المبادئ الأخلاقية فيه فى صورة وجدان مباشر لا تظهر فيه الخلافات علانية ، ومن ثم تزويده بأساس الحياة الأخلاقية بحيث يحيا قلبه فى السنوات الأولى من حياته فى حب ، وثقة ، وطاعة . وتربية الطفل ـ من حيث علاقته بالأسرة أيضاً ـ لها غاية سلبية هى الارتفاع بالطفل من مستوى الوجود القائم بذاته ، أعنى الوجود المستقل ، والشخصية الحرة ، وهو المستوى الذى يكون لديهم فيه القدرة على أن يتركوا الوحدة الطبيعية للأسرة .

(إضافة)

القانون الذى يبيح للآباء أن يعاملوا أطفالهم على أنهم عبيد هو سُبَّةٌ فى جبين التشريع الرومانى ، وإحدى نقاطه السوداء ، وهذا المرض العضال فى النظام الأخلاقى الذى يصيبه فى أرق جوانب حياته الداخلية العميقة هو واحد من أهم الوسائل التى تمكننا من فهم مكانة الرومان فى تاريخ العالم ، وميلهم إلى النزعة الشكلية فى التشريع(١) .

تبدو ضرورة التربية عند الأطفال فى شعورهم الخاص بعدم الرضا عن وضعهم الذى يوجدون عليه . ورغبتهم فى الانتساب إلى عالم الكبار البالغين ، الذين يقدسون سموهم ، وشوقهم الملح فى أن يكونوا كباراً . وتفترض نظرية اللعب فى التربية(٢) أن ما هو طفولى هو شيء له قيمة فى ذاته ، وتعرضه كما هو على الأطفال ، وهى تحط فى أعينهم من الأعمال الجادة ، ومن التربية ذاتها ، وتهبط إلى صورة من الطفولية قلما يحترمها الأطفال أنفسهم . ودعاة هذه الطريقة يظهرون الطفل وهو فى حالة اللانضج التى يشعر بها ، وكأنه ناضج بالفعل ، ويكافحون ليجعلوه يشعر بالرضا بالحالة التى هو عليها . لكنهم يفسدون ويشوهون حاجته الأصيلة الصحيحة لشيء أفضل ، ويخلقون فيه عدم اكتراث أعمى للروابط الجوهرية بالعالم العقلى ، ويخلقون فيه كذلك احتقار الكبار الذين يظهرون أمامه فى صورة تافهة وحقيرة ، كما يخلقون فيه أخيراً غرور الطفل وزهوه الذى تغذيه فكرة سموه الخاص .

---

(١) قارن هذه الفكرة بشيء من التفصيل فى كتابه « فلسفة التاريخ » ص ٢٨٦ ، وما بعدها وانظر كذلك فيما بعد فقرة رقم ١٨٠ (المترجم) .

(٢) قارن فيما بعد فقرة ١٩٩ ، وما بعدها ، وكذلك فقرة ٢٥٣ (المترجم) .

١٧٦ ـ ليس الزواج سوى الفكرة الأخلاقية فى مباشرتها ، ومن ثم لا يكون له واقعه الموضوعى إلا فى جوانية الشعور الذاتى ووجدانه ، وفى هذه الحقيقة تمتد جذور العرضية الأساسية للزواج فى عالم الوجود . ولا يمكن ـ من ناحية ـ أن يكون هناك إكراه للناس على الزواج ، كذلك ليس هناك ـ من ناحية أخرى ـ رابطة شرعية أو إيجابية تمسك بالزوجين وتربطهما معاً فى حالة إذا ما اختلفت وتصارعت ميولهما وأفعالهما . لكن من المرغوب فيه أن تكون هناك سلطة أخلاقية ثالثة(١) تدعم حق الزواج ـ سلطة جوهرية أخلاقية تقف فى معارضة الأهواء والميول المتعارضة ، وأحداث ناتجة من المزاج العارض وما إلى ذلك . على أن تميز هذه السلطة بين هذه الأهواء ، وبين نفور الطرفين تماماً ، بحيث لا توافق على الطلاق إلا بعد أن تتأكد أن نفور الزوجين من بعضهما أصبح كاملاً .

١٧٧ ـ يعتمد تفكك الأسرة على ما يأتى : ما أن يبلغ الأطفال مرتبة الشخصية الحرة ، وما أن يصلوا إلى سن الرشد التى يعترف فيها القانون بهم ، كأشخاص ، ويصبحون قادرين على امتلاك ملكية خاصة بهم ، وتأسيس أسر خاصة حتى يتحول الأبناء إلى رؤساء أسر جديدة ، وتتحول البنات إلى زوجات . ويكون لهم فى هذه الأسر الجديدة مصيرهم الجوهرى ، أما الأسرة القديمة فتتراجع إلى الخلف لتكون الأساس والأصل المطلق ، أما العشيرة فهى تصبح بالأحرى مجرد تجريد خال من الحقوق .

١٧٨ ـ نتيجة التفكك الطبيعى للأسرة بموت الوالدين ، ولا سيما الأب ، هى ظهور الميراث فيما يتعلق بثروة الأسرة . وماهية الميراث هى تحول الملكية التى كانت عامة لتصبح ملكية شخصية خاصة ، وعندما تتدخل فى هذا الميراث درجات من القرابة البعيدة ـ نسبياً ـ وعندما يتفرق الأشخاص والأسر فى المجتمع المدنى يصبح هذا التحول أقل صعوبة كلما توارى الإحساس بوحدة الأسرة ، وكلما أصبح كل زواج تخلياً عن علاقات أسرية سابقة ، وتأسساً لأسرة جديدة مستقلة

---

(١) فى حالة تعذر الحياة بين طرفى الزواج (الزوج والزوجة) تمس الحاجة إلى ظهور طرف ثالث يصون مبدأ الزواج ، ويحافظ عليه (المترجم) .

(إضافة)

لقد قيل(١) إن أساس الميراث يكمن فى واقعة أن ملكية الرجل بموته تصبح ثروة بلا مالك(٢) ، وهى بما هى كذلك تؤول إلى أول شخص يستحوذ عليها ، ولما كان الأقارب هم بالطبع أقرب الناس إلى سرير المتوفى ، فإنهم بصفة عامة أول من يستحوذ على ماله ، ومن هنا فقد تحولت هذه الحادثة المألوفة الى قاعدة بواسطة التشريعات الوضعية توخّياً للنظام ، وتتغاضى هذه الفكرة البارعة عن العلاقات الأسرية .

١٧٩ ـ وتكون نتيجة هذا التفكك الأسرى أن يبدد الرجل ثروته تماماً عن طريق الوصية ، وإما وفقاً لأهوائه ونزواته ، وغاياته الخاصة .. الخ وأما بأن ينظر إلى ثُلة من الأصدقاء والمعارف على أنهم يشكلون أسرته الجديدة ، ويجسد ذلك فى وصية يعلن فيها هذه النتيجة وهى أن هؤلاء الأصدقاء هم ورثته الشرعيون .

(إضافة)

ويعتمد المبرر الأخلاقى لحرية المرء فى التخلص من ملكيته بأن يوصى بها لمجموعة من الأصدقاء ـ يعتمد على تكوين هذه المجموعة من الأصدقاء(٣) وإن كان يدخل فى تكوينها الكثير من العرضية ، والتعسف ، والأنانية ـ ولا سيما إذا ما اتسمت رغبات الوصية بالعجلة ـ حتى ليصبح العنصر الأخلاقى فيها غامضاً

---

(١) صاحب هذا الرأى هو المشرع الإنجليزى سير « وليم بلاكستون Sir William Blackstone » ١٧٢٣ ـ ١٧٨٠ (المترجم) .

(٢) انظر شرح هيجل لفكرة « الملكية بغير مالك » فى المجلد الأول من « أصول فلسفة الحق » ص ١٧٥ وما بعدها من طبعة دار التنوير ببيروت (المترجم) .

(٣) المبرر الأخلاقى للميراث فى نظر هيجل هو أن ثروة الأسرة هى تجسيد لوحدتها ، وهى لهذا السبب ملكية عامة ، وعندما يموت المتصرف فيها توزع على أعضاء الأسرة التى تفككت الآن . ومن ثم فإن توريث الأصدقاء بوصية لا يمكن أن يكون له مبرر من الناحية الأخلاقية إلا إذا كان الموصى قد ارتفع بهذه المجموعة من الأصدقاء إلى الحد الذى يجعلها تشكل ضرباً من الأسرة ، بحيث يكون ما يملكه فى حياته ملكاً لهم بقدر ما هو ملكاً له (المترجم) .

جداً . وفضلاً عن ذلك فإن الاعتراف بأهلية الرجل بأن يوصى بما يملك على نحوٍ تعسفى لمن شاء يمكن أن يعد بسهولة مثلاً على انتهاك الالتزامات الأخلاقية فى سبيل ممارسات حقيرة ومصالح وضيعة أيضاً . كما يعد أيضاً فرصة ومبرراً للحمق والنزوة ، والخداع التى تتصف بها الهبات العابثة والحسنات المزعومة ، كما توصف بها الشروط التى يضعها الموصى بعد وفاته وتعبر عن حنقه واستبداده بعد أن يكون ما يملكه قد كف عن أن يكون ملكه .

١٨٠ ـ المبدأ الذى يقول إن أعضاء الأسرة ينمون ليصبحوا أشخاصاً مستقلين فى نظر القانون (انظر فقرة ١٧٧) يدخل فى دائرة الأسرة ضرباً من التعسف والتمييز ، هو نفسه الموجود بين الورثة الطبيعيين رغم أن تطبيقه هناك ينبغى أن نحده إلى أدنى درجة حتى نمنع الظلم عن العلاقة الأسرية الأساسية .

(إضافة)

إن التعسف الواضح للمتوفى لا يمكن أن يكون هو المبدأ الذى يقف خلف الحق فى كتابه وصية ، ولا سيما إذا كانت هذه الوصية تسير فى طريقٍ يتعارض تماماً مع الحق الجوهرى للأسرة ، إذ لا يمكن أن يكون هناك احترام لرغباته بعد وفاته ، إلا إذا صدر هذا الاحترام عن حب الأسرة ، وتوقيرها لعضوها الراحل . ولا يتضمن مثل هذا التعسف بذاته ، على العكس شيئاً ذا قيمة وأشد احتراماً، اللهم إلا حق الأسرة بما هو كذلك .

أما الأساس الآخر لشرعية تنظيم الوصية فهو يعتمد ببساطة على الاعتراف التعسفى الذى يقوم به الآخرون[1] . غير أن مثل هذه الحجة لا يمكن التسليم بها لأول وهلة ، إلا إذا كانت الروابط الأسرية التى تعتبر الوصية أساسية بالنسبة لها ـ قد أصبحت متباعدة جداً وغير مؤثرة تماماً . أما إذا كانت لا تزال موجودة حتى ولو لم يكن لها أدنى تأثير فسوف يصبح الموقف غير أخلاقى . فضلاً عن أن مد الشرعية إلى التنظيم التعسفى على حساب الروابط الأسرية يؤدى إلى إضعاف الطابع الأخلاقى لهذه الروابط .

(١) عرض فشته .. Fichte هذه الوجهة من النظر فى كتابه « علم الحقوق » فقرة رقم ١٩ ص ٣٤١ وما بعدها ـ نقلاً عن تعليقات نوكس ص ٣٥٢ (المرجم) .

إن جعل إرادة الأب التعسفية داخل الأسرة هى المبدأ الأساسى للميراث يعبر عن جانب من قسوة ولا أخلاقية النظام التشريعى فى روما القديمة ، وهو ما سبق أن أشرنا إليه من قبل(1) ، فقد كان هذا النظام يعطى للأب السلطة فى بيع ابنه كالرقيق ، فإذا أعتق هذا الابن طرف ثالث عاد الابن مرة أخرى لسيطرة الأب ولا يصبح حراً حرية حقيقية ونهائية إلا إذا أُعتِق للمرة الثالثة(2) فلم يكن الابن يصل قط إلى رحلة النضج فيكون له حقوق البالغ ، ولا يصبح شخصاً . أما القانون ، والملكية الوحيدة التى يحق له امتلاكها هى ما يغتنمه أثناء الحرب (غنائم الحرب Peculium Castrense) وإذا ما خرج الابن عن سيطرة الأب وبيع وأعتق ثلاث مرات وأصبح حراً فإنه لا يرث مع بقية أعضاء الأسرة الذين ظلوا فى عبودية رب العائلة وولايته ، مالم ينص على ذلك صراحة فى الوصية(3) وقل

(1) قارن المجلد الأول من ترجمتنا العربية « لأصول فلسفة الحق » ص ٩٩ - ١٠٠ من طبعة دار التنوير بيروت (المترجم) .

(2) كانت القوانين الرومانية القديمة تعطى للأب سلطة واسعة (قارن مدُوَّنة جوستنيان ترجمة الأستاذ عبد العزيز فهمى ص ٣٩٦ - ٣٩٧ القاهرة ١٩٤٦) فقد كان له كما جاء فى الألواح الاثنى عشر حق السيطرة الأبوية الكاملة التى كانت للأب فى المجتمعات الزراعية والعسكرية ، فكان يسمح له بمقتضى هذا القانون أن يجلد ابنه أو يقيده بالأغلال ، أو يبيعه أو يقتله - وإذا باعه لشخص ما ، واعتقه عاد من جديد إلى سيطرة الأب ، بينما كل ما يقيد سلطة الأب هو تحرير الابن من سيطرته إذا بيع هذا الابن ثلاث مرات ومن هنا فلم يكن هيجل مبالغاً وهو يعرض سلطة الأب المطلقة أو حق الأب على أبنائه عند الرومان ... Patria Potestas بل حتى السماح للأبناء بأن يتملكوا شيئاً من غنائم الحرب كان تعديلاً ثورياً ادخله الإمبراطور أغسطس .. Augustus أول أباطرة الرومان لكن إذا مات الابن دون أن يترك وصية مكتوبة فإن مدخراته وجميع ما يملك تؤول إلى رب الأسرة ..Pater Families مرة أخرى ! وقد سبق أن عرض هيجل لهذا الموضوع - مجلد أول من « فلسفة الحق » ص ١٠٠ وقارن تعليقات نوكس ص ٣٥٢ ، وكتاب الدكتور عبد المنعم بدر « مبادئ القانون الرومانى » ص ٢٢٢ (المترجم) .

(3) جاء فى مُدونة جوستينان ما نصه : « الأولاد المحررون لم يجعل لهم القانون المدنى أى حق فى الميراث ، فإنهم إذ انقطعت عنهم ولاية أبيهم فقد امتنع أن يكونوا ورثاء أصليين ، وتشريع الألواح الاثنى عشر لم يكن يدعوهم للميراث بأى وجه كان . ولكن دواعى العدل الطبيعى دفعت الحاكم فخوَّل لهم حق وضع اليد على أموال التركة من حيث كونهم « أولاداً حقيقيين » ص ١٦٦ من ترجمة عبد العزيز فهمى - دار الكتاب المصرى ١٩٤٦ (المترجم) .

مثل ذلك فى الزوجة(*) فهى تظل تنتمى إلى أسرتها الأصلية أكثر من انتمائها إلى أسرتها الجديدة التى ساعدت فى تأسيسها بزواجها ، والتى هى الآن أسرتها حقاً، ومن ثم فهى تمنع من أن ترث أى شىء مما تملكه أسرتها الخاصة ، لأنه لا الزوجة ولا الأم لها نصيب فى توزيع التركة[1] .

ولقد أمكن ، فيما بعد ، تجنب البنود اللا أخلاقية فى أمثال هذه القوانين وغيرها ، عندما تطور الشعور بالعقلانية ، إبان وضع القوانين ، فقد أطلق المشرعون على سبيل المثال على ما كان ميراثاً Hereditas[2] تعبير حق وضع اليد على أموال التركة Bonorum Possessio (*) وحيلاً أخرى كأن يتخيلوا الابنة Filius ابناً filia ولقد أشرنا إلى ذلك من قبل (قارن الفقرة رقم ٣) على أنها ضرورة محزنة كان يلجأ إليها القاضى ليتغلب على القوانين السيئة[3] بأن يضفى على

(*) حرفيًا المرأة المتزوجة .... Matrona لا الزوجة التى تخضع لسيطرة زوجها عن طريق الزواج بالسيادة .... In Manum Convenle أو الزواج بالشراء عن طريق الإشهار ... Mancipatis والتى كان زواجها عبودية لزوجها (المؤلف) .

(١) هناك نوعان من الزواج عند الرومان : الزواج بالسيادة ... Cum Manu ويتم إما بطريقة الزواج الدينى ، أو طريقة الشراء ، أو أخيراً طريقة الاستعمال والمعاشرة . وبذلك يتم تملك العصمة بالاتفاق ، والزوجة هنا تعتبر ميتة بالنسبة لأسرتها الأصلية وتنقطع كل صلاتها بها ، أما الزواج بلا سيادة .... Sine Manu فلا ينتج عنه شئ من ذلك ، فلا تدخل الزوجة فى أسرة زوجها ، بل تبقى فى أسرتها الأصلية على حالتها السابقة على الزواج ، وليس للزوج فى هذا النوع من الزواج سلطة على زوجته ، وليس بينهما قرابة مدنية ، فلا توارث ولا وصاية « القانون الرومانى » ص ٢٠٠ _ ٢٠٢ د . عمر مصطفى ط٣ دار المعارف بمصر عام ١٩٥٩ (المترجم) .

(٢) ان الميراث الرومانى يقوم على أساس الألواح الاثنى عشر ولقد أدى إلى كثير من الجور والظلم ، فمثلاً الأطفال الذين تحرروا من سلطة الأب يستبعدون من الميراث . ولقد تحايل القضاه الرومانيون فسمحوا للفئات التى استبعدت على هذا النحو أن تحصل على ميراثها تحت اسم آخر هو « حق وضع اليد على أموال التركة » قارن مدّونة جستنيان ص ١٩٢ من ترجمة الأستاذ عبد العزيز فهمى ونشره دار الكتاب المصرى بالقاهرة عام ١٩٤٦ (المترجم) .

(*) القول بأن هناك تفرقة أبعد من ذلك بين الميراث وحق وضع اليد هو ضرب من التبحر العلمى يعبر عن خبرة المشرع ، (المؤلف) .

(٣) قارن ص ١٠٧ من ترجمتنا للمجلد الأول ، وكذلك التعليقات المذكورة على النص هناك (المترجم) .

هذه القوانين ، أو على الأقل على بعض نتائجها ـ خلسة ، وكأنه يقوم بعملية تهريب ـ سمة من سمات العقل . ويرتبط بهذا عدم الاستقرار المرعب للمؤسسات السياسية الرئيسية ، وكذلك فوضى التشريعات التى كانت تمنع ما ينشأ من شرور .

لقد وقفنا على معلومات كافية من التاريخ الرومانى ومن كتابات لوسيان Lu-cianوغيره عن النتائج غير الأخلاقية لإعطاء رب الأسرة الرومانية الحق فى تحديد من يريد أن يورِّثه(١) .

الزواج هو الحياة الأخلاقية على مستوى المباشرة ، ومن ثم فمن طبيعة هذا الوضع نفسه أن يكون مزيجاً من الروابط الجوهرية والعرضية الطبيعية مع تعسف داخلى ، وهكذا أعطيت مكانة سامية للعرضية بدلاً من أن تعطى للحق الجوهرى ، نتيجة لوضع العبودية عند الأطفال وللبنود التشريعية كتلك التى ذكرناها آنفاً وما يترتب عليها من نتائج ، بالإضافة إلى سهولة الطلاق عن الرومان (حتى أن شيشرون نفسه طلق زوجته كلون من المضاربة ، لكى يسدد ديونه التى استدانها ليدفع مهر زوجته الجديدة ، رغم ما كتبه من كتابات جميلة عن «الإخلاص Honestum » و « الذوق Decorum » فى كتابه « عن الواجبات De Of-ficiis » وفى أماكن أخرى كثيرة).

٢٠٧ ـ الإنسان لا يتحقق واقعياً بالفعل إلا إذا أصبح شيئاً محدداً ، أعنى شيئاً جزئياً على وجه التحديد ، وهذا يعنى أن يحصر نفسه تماماً فى دائرة من دوائر الحاجة الجزئية . ومن ثم فإن الإطار الأخلاقى للروح فى نظام الطبقات يعتمد على الاستقامة والشرف المهنى، أعنى أنه يعتمد على استعداد المرء لأن يجعل من نفسه عضواً فى واحدة من لحظات المجتمع المدنى عن طريق عمله هو الخاص ، من خلال نشاطه ، وجهده ، ومهارته حتى يدعم نفسه فى هذا الوضع ، وهو لا يدافع

---

(١) كان الفرد « فى التاريخ الرومانى » فى القرن الأخير من الأمبراطورية الرومانية يوضع فى الاعتبار أكثر من الأسرة . إذ يذكر التاريخ حالات كثيرة خلف فيها الوريث رب الأسرة ووريث الالتزامات العائلية لكنه لم يرث إلا قدراً بسيطاً من الثروة فى حين وزع الباقى على الآخرين ، ولقد أدى ذلك إلى الحد من قوة الوصية التى يكتبها رب الأسرة (المترجم) .

عن نفسه ويحفظها إلا من خلال العملية التى يصبح بواسطتها متوسطاً مع الكلى، وفى الوقت نفسه يظفر ـ بهذه الطريقة ـ بالتعرف على ذاته ، سواء فى نظر نفسه أو فى نظر الآخرين على حدٍ سواء . وهناك ، فى هذه الدائرة مجال مناسب خاص بالأخلاق الذاتية حيث يصبح أهم شىء هو تأمل الفرد لما يقوم به من أعمال ، وتفكيره فى بحثه عن السعادة ، وحاجاته الخاصة ، وحيث تتحول عرضية إشباع هذه الحاجات إلى واجب ، حتى ولو كان فعلاً عرضياً واحداً من الأفعال المساعدة .

(إضافة)

يغضب المرء ، بل ويثور فى البداية ، (ولا سيما فى شبابه) من فكرة ذوبانه فى وضع اجتماعى معين ، ويعتبر ذلك حداً من شخصيته الكلية ، وضرورة مفروضة عليه من الخارج تماماً Ab extra ، ويرجع ذلك إلى أن تفكيره ما يزال من ذلك الضرب المجرد الذى يرفض أن يذهب فيما وراء الكلى ، وبالتالى لا يبلغ مرحلة التحقق الفعلى قط ، وهو لا يتبين أن الفكرة الشاملة لو أريد تحديدها ، فلا بد أولاً أن تتقدم نحو التمييز بين الفكرة الشاملة ووجودها الواقعى ، وبالتالى نحو التحدد والجزئية (قارن فيما سبق فقرة رقم ٧) وبهذه الطريقة وحدها يمكن للفكرة الشاملة أن تكتسب التحقق الفعلى والموضوعية الأخلاقية .

٢٠٨ ـ يتضمن المبدأ الذى يرتكز عليه نظام الحاجات ـ بوصفه جزئية خاصة بالمعرفة والإرادة ـ الكلية المطلقة (أو المجردة) وهى كلية الحرية على نحو مجرد فحسب ، وهى حق الملكية . غير أن هذا الحق لم يعد الآن موجوداً بالقوة ، أو فى ذاته فحسب ، وإنما اكتسب تحققاً فعلياً معترفاً به بوصفه حماية الملكية من خلال ممارسة العدالة(١) .

---

(١) يرى هيجل أن تنظيمات المجتمع المدنى ، ونظمه تهدف إلى حماية الملكية ، وأن الحرية فى هذا المجتع لا تعنى إلا حق الملكية ، ولا بد من تنظيم الطبقات بقوة خارجة أقوى من الأجهزة الاقتصادية ، وتؤدى هذه إلى تمهيد الطريق للانتقال إلى التنظيم السياسى للمجتمع ، ويتم هذا الانتقال فى الأقسام التالية التى يعالج فيها هيجل ممارسة العدالة أو الهيئة القضائية بصفة عامة ، والشرطة والنقابات (المترجم) .

قانون الورثة الشرعيين وهو يضع فى ذهنه المحافظة على الأسرة وورنقها عن طريق الأوصياء الأمناء Fidelicommiss (١) أو الإحلال فى الاستحقاق Substi-tiones(٢) (فيجامل الأبناء ويستبعد البنات من الميراث ، أو يجامل الابن الأكبر فيستبعد الأطفال الآخرين) إنما ينتهك مبدأ حرية الملكية (قارن فقرة رقم ٦٢) شأنه فى ذلك شأن أى ظلم آخر فى معاملة الورثة . وإلى جانب ذلك فإن مثل هذا القانون يعتمد على التعسف الذى ليس له ـ فى ذاته ولذاته ـ أى حق فى أن نعترف به ، وهو يعتمد ، بدقة أكثر على فكرة الرغبة فى المحافظة إلا على هذه الأسرة بل بالأحرى على هذه العشيرة أو المنزل مصانة دون أن تمس ، ومع ذلك فليست العشيرة أو المنزل هى الفكرة Idea بل الأسرة بمعناها الصحيح ، وهى من ثم التى لها الحق فى أن نعترف بها ، ومن المحتمل أكثر أن يصان التنظيم الأخلاقى وشجرة الأسرة معاً عن طريق حرية الملكية والمساواة فى الميراث ، أكثر مما يصان بالمواقف المضادة .

إن التشريعات من هذا النوع ـ كما هى الحال فى التشريعات الرومانية ـ تتجاهل تماماً الحق الذى يرجع إلى الزواج ، إذا بفضل الزواج يكتمل بناء أسرة فريدة وواقعية (قارن فقرة ١٧٢) ولأن ما يسمى بالأسرة بالمعنى الواسع ـ فى مقابل الأسرة الجديدة ، وأعنى بها العشيرة Gens أو بطون الأسرة Stivps ـ يصبح مجرد تجريد فحسب (انظر فقرة ١٧٧) بل يصبح أقل فأقل من الناحية الواقعية عندما تنزاح إلى الخلف كلما أعقب جيل جيلاً آخر ، والحب ، بوصفه اللحظة الأخلاقية فى الزواج هو بطبيعته ذاتها شعور بين أفراد حية وواقعية وليس بين تجريدات . وهذا التجريد الذى يقوم به الفهم (للجماعة) يظهر فى التاريخ كمبدأ يكمن خلف إسهام الإمبراطورية الرومانية فى تاريخ العالم (انظر

(١) معناها الحرفى أن الاستئمان أو الوصية الأستئمانية أو العهدية متى جعل الموصى الميراث أو شيئاً منه للموصى له يصل إليه على يد أمين وسيط . انظر مدونة جوستنيان ص ٩٩ (المترجم) .

(٢) يجوز للموصى أن يجعل وراثته فى عدة درجات يحل بعضها محل البعض على وجه التعاقب كأن يقول فى وصيته : « إذا لم يرثنى فلان يكون فلان وارثى » ويجوز إحلال عدة أشخاص فى الوراثة محل شخص واحد أو شخص واحد محل عدة أشخاص ، أو واحد محل واحد .. إلخ إلخ . مدّونة « جوستنيان » ص ١١٩ (المترجم) .

فقرة ٣٥٧)(١) وسوف يظهر فى دائرة عليا ، هى دائرة الدولة ، حق البكورة(٢) ، جنباً إلى جنب مع ظهور نظام الطبقات وما يستلزمه من صرامة ، لكنه لن ينشأ على نحو تعسفى ، بل كنتيجة ضرورية لفكرة الدولة . انظر بصدد هذه النقطة فقرة ٣٠٦ فيما بعد .

الانتقال من الأسرة
إلى المجتمع المدنى

١٨١ ـ تتفكك الأسرة إلى أسر كثيرة (أساساً عن طريق مبدأ الشخصية وكذلك عن طريق مجرى الطبيعة) وكل أسرة تسلك بوصفها ـ من حيث المبدأ ، شخصاً عينياً مستقلاً، وبالتالى ترتبط الأسر المتجاورة فيما بينها ارتباطاً خارجياً وبعبارة أخرى فإن اللحظات التى ارتبطت معاً فى وحدة الأسرة ـ بقدر ما تظل الأسرة فكرة أخلاقية وفق فكرتها الشاملة ـ هذه الحظات لا بد أن تتحرر من الفكرة الشاملة بحيث تنتقل إلى الواقع الموضوعى المستقل . وتلك هى مرحلة الاختلاف والتنوع(٣) ويعطينا ذلك ـ إن شئنا استخدام لغة مجردة من الدرجة الأولى ـ تعين الجزئية الذى يرتبط بالكلية لكن بتلك الطريقة التى تصبح فيها الكلية هى المبدأ الأساسى ، رغم أنه لا يزال مبدأ أساسياً فحسب . ولهذا السبب فإن الكلى يمكن أن يظهر فى الجزئى بوصفه صورته فحسب(٤) وهذه العلاقة

---

(١) تشير جميع الطبعات إلى الفقرة رقم ٣٥٦ وهو خطأ ، والصحيح ما أثبتناه ـ نوكس ص ٣٥٣ (المترجم) .

(٢) المقصود بحق البكورة هنا هو حق الابن البكر فى أن يرث العرش فى التطور الحديث للدولة ولا سيما الملكية الدستورية ، وسوف يعود هيجل إلى هذا الموضوع فيما بعد . قارن إضافة للفقرة ٢٨٦ (المترجم) .

(٣) وتلك هى مقولات الماهية فى منطق هيجل وهى تقابل المجتمع المدنى هنا ـ قارن كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٩٦ وما بعدها طبعة دار التنوير بيروت (المترجم) .

(٤) الانتقال من الأسرة إلى المجتمع المدنى يناظر على مستوى أعلى الانتقال من الحق إلى الأخلاق الذاتية (قارن المجلد الأول من ترجمتنا العربية ص ٢٠٨ وما بعدها) فالانتقال فى كل منهما ينبثق من الجزئى ، ونحن فى كل حالة نخلف وراءنا الكلية غير المتميزة =

من علاقات الانعكاس تصور فى المقام الأول اختفاء الحياة الأخلاقية ، وما دامت هذه الحياة تُظْهر نفسها بالضرورة بوصفها الماهية(*) فإن هذه العلاقة تشكل عالم الظاهر الأخلاقى وذلك هو المجتمع المدنى(١) .

(إضافة)

امتداد الأسرة ، بانتقالها إلى مبدأ جديد ، هو فى بعض الأحيان إمتدادها السلمى فى العالم الخارجى حتى تصير شعباً ، أعنى أمة ، ويكون لها على هذا النحو أصل طبيعى مشترك ، أو هو فى أحيان أخرى اتحاد لمجموعات مشتتة من الأسرة تحت نفوذ حاكم مطلق ، أو كنتيجة لتجمع إرادى يحدثه الارتباط فى الحاجات وتبادل الإشباع المشترك .

= ونصل إلى دائرة الظاهر ، أعنى الدائرة التى يكون ما هو مرئى وظاهر وواضح فيها وهو الجزئى ، رغم أن الكلية هى ماهيته الكامنة تحت السطح ، ولهذا فإننا نصل هنا كما وصلنا فى الجزء الثانى إلى مقولات « الماهية » (قارن المجلد الأول ص ٢١٦) ويظهر الكلى والجزئى ، أو الشكل والمضمون فى المجتمع المدنى كل على حدة ، وتظهر الفكرة منقسمة ـ غير أن الجرى وراء المصالح الخاصة سوف يكون هنا مشروطاً بقوانين كلية ، وقد تكون هذه القوانين كامنة غير واضحة (مثل قوانين الاقتصاد) لكنها تصبح واضحة وعلنية فيما بعد كنسق من القوانين والمؤسسات لحماية الملكية الخاصة وكحواجز وموانع من الأنانية الخاصة .

وانظر تعليقنا رقم ٨٩ ص ١٩٤ من المجلد الأول من طبعة دار التنوير السالفة الذكر .

وقارن أيضاً تعليقات نوكس ص ٣٥٢ (المترجم) .

(*) موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٦٤ وما بعدها من الطبعة الأولى ، وفقرة ١١٥ وما بعدها و١٣١ وما بعدها من الطبعة الثالثة (المؤلف) .

(١) لاحظ أننا هنا نقع من الناحية المنطقية ، فى القسم الثانى من منطق هيجل وهو « دائرة الماهية » وهى دائرة الانعكاس، والربط بين الظاهر والماهية ـ قارن ذلك بالتفصيل فى كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٨٥ وما بعدها من طبعة دار التنوير بيروت العدد الثانى من المكتبة الهيجلية (المترجم) .

SS

التقسيم الفرعى الثانى

« المجتمع المدنى »(١)

١٨٢ ـ الشخص العينى الذى هو نفسه موضوع غاياته الجزئية ـ وبوصفه مجموعة الحاجات ، ومزيجاً من الهوى والضرورة المادية ـ هو المبدأ الأول فى المجتمع المدنى ، لكن هذا الشخص الجزئى يرتبط بالضرورة بغيره من الشخصيات الجزئية الأخرى حتى أن كلاً منهم يقيم ذاته ويشبعها عن طريق الآخرين ، وهذا هو ـ عن طريق صورة الكلية ـ المبدأ الثانى فى هذا المجتمع(٢) .

(١) يحلل هيجل فى هذا القسم المجتمع البرجوازى الذى عاصره ، وهو يستخدم لفظ « البرجوازية » منذ كتاباته السياسية الأولى انظر مقاله « دستور المانيا ص ١٨٩ ـ ١٩٠ ، وكذلك ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤ ، وفى محاضر اجتماع مجلس ولايات فورتمبرج ص ٢٩٢ .. إلخ .

وانظر الكتابات السياسية المبكرة التى ترجمها نوكس عام ١٩٦٤ ـ وقارن فيما بعد فقرات ١٨٧ و ١٩٠ من « فلسفة الحق » وينتقد هيجل بشدة ـ كما سيتضح ـ مثل هذا المجتمع الذى يقوم منطقياً على تفكك الأسرة ؛ وذلك لأن الفرد وهو داخل الأسرة يظل فرداً فى كلية صغيرة هى الأسرة ، وتكون هى غايته وهدفه ، وهى غاية كلية ، لكن تفكك الأسرة يعنى أن اعضاءها انفرط عقدهم ، وأصبحوا شخصيات مستقلة ، كل واحد منهم غاية فى ذاته ولا يعترف بغاية أخرى سواه ، بل يعامل كل الأشخاص على أنهم وسائل لتحقيق غايته ، هذا هو الأساس الأول الذى يرتكز عليه المجتمع المدنى أو البرجوازى وأعنى به الجزئية : أنا ومصالحى الخاصة فى مواجهة الكل ، لكن الأفراد هنا لا تزال ذرات اجتماعية ، أعنى أنها تعيش فى مجتمع ، وما دام كل فرد يسعى إلى تحقيق غاياته الخاصة فسوف يتحول ذلك إلى مبدأ كلى .

وهكذا تتكشف خاصية المجتمع المدنى الرئيسية وهى حالة الاعتماد المتبادل بين هذه الشخصيات المستقلة . ولقد دافع كثير من الفلاسفة الليبراليين الذين أسسوا المذهب الفردى عن هذا المجتمع الفردى ـ وهو أساس المجتمع الرأسمالى الحديث (المترجم) .

(٢) « الشخص العينى » هو المبدأ الأول فى المجتمع المدنى ، فالشخص هنا لم يعد الوحدة المجردة التى كانت موجودة فى مجال الحق المجرد ، ولا هو الذات المجردة أو المعزولة التى وجدت فى دائرة الأخلاق ، بل هو الآن عضو فى المجتمع المدنى ، غير أن هذا المجتمع =

١٨٣ ـ في عملية السعى إلى تحقيق الغايات الأنانية ـ وهو تحقق مشروط على هذا النحو بالكلية ـ يتشكل نظام كامل من الاعتماد المتبادل حيث يتداخل نسيج حياة الفرد وسعادته ، ووضعه القانونى مع حياة جميع الأفراد الآخرين وسعادتهم وحقوقهم بالفعل ، ولا تكون مضمونة إلا داخل هذا النظام المترابط ويمكن أن ينظر إلى هذا النظام للوهلة الأولى على أنه الدولة الخارجية ، أى الدولة التى تقوم على أساس الحاجة ، أو الدولة على نحو ما يراها الفهم(١) .

١٨٤ ـ وتضفى الفكرة على كل لحظة من لحظاتها وجوداً خاصاً ، فى هذه المرحلة من انقسامها ، فهى تعطى للجزئية الحق فى التطور والانطلاق فى جميع الجهات ، كما تعطى للحظة الكلية الحق فى البرهنة على أنها ليست فقط الصورة الأساسية والضرورية للجزئية بل أيضاً السلطة التى تعلوها وتصبح غايتها النهائية إن نسق النظام الأخلاق الذى انقسم وضاع بين الطرفين القصيين هو الذى يشكل اللحظة المجردة للفكرة ، لحظة واقعها أو تحققها الفعلى . وهنا لا تكون الفكرة حاضرة إلا كشمول نسبى ، وضرورة داخلية كامنة وراد هذا المظهر الخارجى(٢) .

= يعتمد على مبدأين أساسيين : الأول : هو الشخص الجزئى الذى يسعى إلى إشباع حاجاته ، والثانى : الارتباط الضرورى بين هذه الشخصيات حيث يجد كل فرد منها أنه يعتمد على الآخرين فى تحقيقه لغاياته ، وإشباعه لمطالبه الجزئية الخاصة ، وهكذا يكون التعارض واضحاً بين الجزئى والكلى فى دائرة المجتمع المدنى (المترجم) .

(١) يظهر التعارض بين الجزئى والكلى واضحاً فى طغيان النظم السياسية واستبدادها فى القرن الثامن عشر حيث كان المواطن فيها خادماً مدنياً لا يشعر بالدولة إلا بوصفها شيئًا خارجيًا عنه ، فاهتماماته مدنية واقتصادية وليست سياسية ، لأنه لا يشارك بنصيب فى الشؤن العامة فهو أحد رعايا الأمير ، ومن هنا لم تكن تعنيه المشكلات السياسية التى لا يشارك فيها ، وهكذا يبرز التعارض والتمايز واضحًا بين الجزئى والكلى (أو المصالح الجزئية الخاصة بالفرد ، والمصالح الكلية الخاصة بالدولة) ، وعلى هذا النحو يمكن أن نقول إن المجتمع المدنى من وجهة نظر الفهم هو الدولة . وإنه الكلى المجرد الذى يحكم الجزئى ويسيطر عليه (المترجم) .

(٢) لحظة التحقيق الفعلى أو الواقع .. Reality تقابل لحظة المثالية .. Ideality ويرى هيجل أن الجانب المثالى لابد أن يكون لشئ ما ، غير أن هذا الشئ ليس مجرد شئ غير متعين أو نكرة ، هذا أو ذاك ، لكنه وجود يتسم بأنه واقع ، وهو يقول : « إننا حين نصف خطة أو غرضاً بأنها أصبحت واقعاً فإننا نقصد بذلك أنها لم تعد داخلية أو ذاتية فى=

١٨٥ ـ الجزئية بذاتها ، إذا ما أطلق لها العنان فى كل اتجاه لإشباع حاجاتها ، ونزواتها العارضة ، ورغباتها الذاتية ـ فإنها تدمر نفسها ، وتقضى على مفهومها الاساسى ، فى عملية الاستمتاع هذه . وفى الوقت نفسه فإن إشباع الحاجة يظل عرضياً دائماً سواء أكان هو نفسه ، ضرورى أم عرضى ، وهو عرضى لأنه يخلق رغبات جديدة بغير نهاية ، وهو يعتمد اعتماداً تاماً على الثروة والصدفة الخارجيتين ، وهو كذلك محكوم بسيطرة الكلية ، وفى هذه الأضداد ، وتشابكها، وتعقدها ، يقدم المجتمع المدنى مشهداً من الإفراط والبؤس والفساد المادى ، والأخلاقى المشترك بينها جميعاً(١) .

= نفس صاحبها ، وإنما خرجت من صدره وتجاوزته لتصبح وجوداً هنا أو هناك ، وبنفس المعنى نقول عن الجسد إنه واقع النفس . وعن القانون إنه واقع الحرية ، وعن العالم بصفة عامة إنه واقع الفكرة الإلهية ـ قارن موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٩١ اضافةص ١٧٢ من ترجمة ولاس الإنجليزية ، ويمكن أن نقول إن الواقع هنا تجسيد للجانب المثالى أما ما يقصده هيجل « بالشمول النسبى » أو الكلية النسبية فهو جانبى الفكرة ككل ، وهما الشكل والمضمون حيث يرتبط الواحد بالآخر هنا لكنهما لا يتكاملان تكاملاً تاماً فى وحدة عضوية .

والحق أن مناقشة هيجل كلها للمجتمع المدنى ـ ولا سيما ذلك القسم الذى يسميه نسبة الحاجات ـ يحمل بوضوح آثار دراسته لفكر آدم سميث ... Adam Smith ونظرية « دعه يعمل ، دعه يمر ... Laisser-Faire, et Laisser Passer » وهى أساس الفكر الاقتصادى عند الطبيعيين أو الفزيوقراطيين » الذين يذهبون إلى أن رخاء الدولة يعتمد على تركها لحرية التجارة ، وحرية الأفراد لكى يحققوا بقدر المستطاع أهدافهم الأنانية الخاصة (المترجم) .

(١) إذا كان هيجل يقدم فيما سبق الوصف التقليدى الذى قدمه القرن الثامن عشر للمجتمع الحديث بوصفه « نظاماً من الاعتماد المتبادل » يعمل فيه كل فرد ، فى سعيه إلى مصلحته الخاصة ، على تحقيق مصلحة الكل بالطبيعة ، فإن هيجل يتابع الأوجه السلبية لا الإيجابية لهذا النظام ، فالمجتمع المدنى لا يظهر إلا لكى يختفى تواً فى مشهد من الإفراط والبؤس ، والفساد المادى والاجتماعى ، ونحن نعلم أن هيجل كان يؤمن منذ البداية بأن المجتمع الحقيقى ، الذى هو المصدر الحر لتقدم نموه الخاص ، لا يمكن تصوره إلا على أنه مجتمع تتجسد فيه الحرية الواعية ، ونتيجة لافتقار المجتمع المدنى إلى مثل هذه الحرية ، فإن هيجل يأبى أن يصفه بأنه هو التحقق النهائى للعقل ، لأن تكامل المصالح الشخصية فى هذا المجتمع إنما يكون نتاجاً للصدفة لا لقرار عقلى حر ـ قارن هربرت ماركيوز ـ « العقل والثورة : هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية »، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ٢٠٥ وما بعدها ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة عام ١٩٧٠ (المترجم) .

(إضافة)

تطور الجزئية بحيث يصبح لها بذاتها وجود مستقل (قارن إضافة على الفقرة رقم ١٢٤)(١) هو اللحظة التى تظهر فى العالم القديم بوصفها غزواً للفساد الأخلاقى ، وبوصفها السبب النهائى لانهيار هذا العالم . لقد قامت بعض هذه الدول القديمة على أساس المبدأ الدينى والأبوى (البطرياركى) وقامت دول أخرى على أساس النظام الأخلاقى الذى كان عقلانياً على نحو أصرح وأوضح ، رغم أنه لايزال مبدأ بسيطاً نسبياً ، لكنها فى الحالتين تعتمد على الحدس البدائى الفج ، ومن ثم فهى لا تستطيع الصعود أمام حالة التمزق الذهنى هذه عندما ينعكس الوعى الذاتى على نفسه على نحوٍ لامتناه ، فعندما ينبثق هذا التفكير الانعكاسى تتداعى أمامه روحياً أولاً ثم مادياً بعد ذلك ، والسبب هو أن المبدأ البسيط الذى ترتكز عليه تنقصه القوة الحقيقة اللامتناهية التى لا توجد إلا فى تلك الوحدة التى تجمع بين جانبى التناقض(٢) وتسمح لهما بتطوير نفسيهما فى العقل ، كل على حدة وبكامل قوته ، وبذلك تعود إلى التغلب على التناقض الذى أكدت نفسها عن ، طريقه وتوحدت معه .

ولقد كشف أفلاطون فى « جمهوريته » عن جوهر الحياة الأخلاقية فى

---

(١) سبق أن عرض هيجل لتطور الجزئية وحق الذات فى إشباعها ، أو ما أسماه بحق الحرية الذاتية ، واعتبره محور الاختلاف بين العصور الحديثة والقديمة . وهو يرى أن العالم القديم لم يعرف هذا الحق ، وإنما المسيحية هى التى عبّرت عنه فى لا تناهيه ، وأصبح المبدأ الكلى المؤثر فى صورة جديدة من الحضارة ـ قارن الجزء الأول من ترجمتنا « لأصول فلسفة الحق » ص ٢٤ ـ والتعليق على هذه الفكرة . وقارن كذلك « موسوعة العلوم الفلسفية » فقرة رقم ١٤٠ (المترجم) .

(٢) جانبا التناقض هما الجزئى والكلى ، ولا يستطيع الحدس أن يميز ويفرق بينهما ، لكنه يستطيع فقط أن يدركهما فى وحدتهما المباشرة (كما هى الحال فى الأسرة) ، أما الوعى الذاتى الانعكاسى ، أى الفهم ، فهو يستطيع التفرقة بينهما صراحة ، وعندما تظهر هذه التفرقة لا يكون فى استطاعة الحدس وحده أن يجمعهما فى مركب ، ولا يمكن استعادة الوحدة إلا بجهد أبعد للفكر يقوم به العقل بوصفه قوة متميزة عن الفهم « فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه » أى أن جروح الفكر لا يعالجها إلا الفكر وحده (انظر الموسوعة فقرة ٢٤ إضافة) من تعليقات نوكس .. Knox ص ٣٥٤ (المترجم) .

جمالها المثالى[١] ، لكنه لم يستطع أن يتكيف مع مبدأ الجزئية ذى الوجود المستقل الذى شق طريقه فى أيامه إلى الحياة الأخلاقية ، عند اليونان . فاكتفى بأن يعارض هذا المبدأ بدولته الجوهرية الخالصة ، واستبعده تماماً من هذه الدولة حتى فى بداياته الأولى فى الملكية الخاصة والأسرة (انظر إضافة للفقرة رقم ٤٦ فيما سبق) كما استبعده فى صورته الأكثر نضجاً ، أعنى بوصفه الإرادة الذاتية ، إرادة اختيار الوضع الاجتماعى ، وهذا العيب هوالمسؤل عن أمرين : الأول : سوء الفهم للحقيقة الجوهرية العميقة التى تعبر عنها دولة أفلاطون . والثانى : النظرة التى ألفناها لهذه الدولة على أنها حلم من أحلام الفكر المجرد ، وهو ما نسميه عادة « بالمثل الأعلى » المحض ، ولقد أنكر أفلاطون أن يكون لمبدأ الشخصية الفردية اللامتناهية والمستقلة الحق فى الصورة الجوهرية التى أعطاها للتحقق الفعلى للروح ، فهذا المبدأ لم يبزغ ، وتظهر صورته الداخلية إلا فى الديانة المسيحية . أما فى العالم الرومانى فقد كان فى صورة خارجية (أعنى الصورة التى ارتبطت بالكلية المجردة) ومن ثم فهذا المبدأ ظهر ـ من الناحية التاريخية ـ فيما بعد العالم اليونانى ، كما أن الفكر الفلسفى الذى هبط إلى أعماق هذا المبدأ جاء كذلك متأخراً عن الفكرة الجوهرية للفلسفة اليونانية .

---

(١) ينظر هيجل إلى « الجمال » على أنه المبدأ الأساسى الذى ارتكز عليه العالم اليونانى ، ويرى أن الجمال هو الفكرة الفلسفية ، وقد ظهرت فى صورة حسية ، أى أن الجمال والحقيقة متحدان فى هوية واحدة فى النهاية ، لكن الحقيقة صريحة وواضحة وتعرف على أنها مركب من أضداد ، فى حين أن الجمال ليس إلا وحدة نشعر بها فحسب بلا اختلاف ظاهر ، إن وحدة الأسرة هى وحدة جوهرية قائمة على الشعور ، فالجوهر لم يتمايز إلى جزئيات مستقلة ثم نعود إلى تأكيد وحدته من جديد فى مستوى أعلى وأكثر عينية عن طريق تجميع هذه الجزئيات فى ذاته على أنها لحظات فى كائن حى واحد .

ودولة أفلاطون التى انتقدها أرسطو على أساس أنها تشبه عائلة كبيرة ، هى جوهرية بهذا المعنى ، فوحدتهما كما يقول هيجل وحدة نشعر بها قائمة على « جمال » الحياة الأخلاقية . ومن الواضح أن مثل هذه الدولة معيبة على نحوٍ ظاهر ؛ لأنها تنكر الحرية الذاتية ، ولكنها صحيحة من حيث الماهية لأنها وحدة أصلية وليست مجرد تجميع لجزيئات مستقلة كما هى الحال فى المجتمع المدنى .

والواقع أن نظرة هيجل إلى أن الجمال هو ماهية الحياة الأخلاقية عند اليونان ترجع بغير شك إلى أن اليونانيين لم يفرقوا تفرقة واضحة بين الجمال والخير ، من تعليقات نوكس ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥ (المترجم) .

١٨٦ ـ بيد أن مبدأ الجزئية ، وهو يطور نفسه على نحوٍ مستقل ، إلى شمول كلى Totality فإنه ينتقل إلى الكلية Universality . وها هنا فحسب يجد حقيقته ، ويبلغ صدقه ، ويصل إلى تحققه الايجابى الذى هو جدير به ، وليست هذه الوحدة هى الهوية التى يحتاج إليها النظام الأخلاقى ؛ لأنه فى مثل هذا المستوى من القسمة نجد المبدأين مستقلين (انظر فقرة رقم ١٨٤ فيما سبق)[١] وينتج عن ذلك أن تكون هذه الوحدة موجودة هنا لا بوصفها حرية ، بل على أنها ضرورة ، ما دام الجزئى عن طريق الاضطرار يرتفع إلى صورة الكلية، ويبحث عن دوامه فى هذه الصورة ويجد فيها استقراره .

١٨٧ ـ الأفراد بوصفهم مواطنين Burghers[٢] فى هذه الدولة هم شخصيات خاصة غايتها نفعها الخاص . وهذه الغاية متوسطة عن طريق الكلى الذى يبدو على هذا النحو كوسيلة لتحقيق هذه الغاية . وبالتالى فإن الأفراد لا يستطيعون بلوغ غاياتهم إلا إذا حددوا معرفتهم ، وإرادتهم ، وعملهم وفقاً لطريقة كلية وجعلوا من أنفسهم حلقات فى سلسة العلاقات الاجتماعية ، وفى مثل هذه الظروف نجد أن مصلحة الفكرة ـ وهى مصلحة لا يعيها أعضاء المجتمع المدنى بما هم كذلك ـ تكمن فى العملية التى ترتفع بواسطتها فرديتهم وحالتهم الطبيعية ،كنتيجة للضرورات التى تفرضها الطبيعة كما تفرضها الحاجات

---

(١) واضح أن المبدأين هما الجزئية والكلية ـ فالجزئية ـ أو اعتماد الفرد على أنه الأساس ، وسعيه وراء مصالحه الخاصة ... إلخ ـ فى تطورها نجد أنها تتحول إلى شمول كلى ، فالأفراد جميعاً يسعون إلى رغباتهم ، ولكنهم يجدون أنها لا تتحقق إلا بالاعتماد المتبادل ومع ذلك فهذه الوحدة بين الجزئية والكلية ليست حقيقة ؛ لأن المبدأين مستقلان (المترجم) .

(٢) هنا يستخدم هيجل لفظ « البرجوازى ... Bourgois ليدل على المواطن ساكن المدينة ، كتمييز له عن المواطن .. Citoyen فى الدولة ، قارن الإضافة إلى الفقرة رقم ١٩٠ ، والمجتمع المدنى هو مجتمع البرجوازيين بهذا المعنى ، فهو مجتمع المدنيين الذين ينشغلون بمسائل مدنية كشىء متميز عن الحياة السياسية . فقد عاش هيجل فى مجتمع يضم « رعايا » لا يشاركون فى أعمال الحكومة ، مجتمع يفتقر تماماً إلى الحياة السياسية والتقاليد السياسية كتلك التى كانت فى إنجلترا مثلاً .
وكتابه هذا محاولة لتربية الألمان لكى يشبوا عن الحياة المدنية ، ويتجاوزوها إلى الحياة السياسية ـ نوكس ص ٣٥٥ وأيضاً ص ٣٧٦ (المترجم) .

التعسفية، الى مستوى الحرية الصورية ، والكلية الصورية ، للمعرفة والإرادة ـ وهى العملية التى ترقى بواسطتها جزئيتهم لتصل إلى مستوى الذاتية.

(إضافة)

الفكرة التى تقول إن حالة الطبيعة هى حالة البراءة ، وإن هناك بساطة فى حياة وعادات الشعوب غير المتمدينة، تنظر إلى الثقافة Bildung على أنها شيء خارجى تماماً ، وتجعلها حليفاً للفساد(١) .

ويصدق نفس الشيء على القول بأن الحاجات وإشباعها ، ولذائذ الحياة الشخصية ومطايبها هى غايات مطلقة ، وجعل الثقافة وسيلة محضة لتحقيق هذه الغايات . وتكشف كل نظرة من هاتين النظرتين عن نقص فى معرفة طبيعة الروح وغاية العقل ؛ ذلك لأن الروح لا تبلغ تحققها الفعلى إلا عن طريق خلق ثنائية بداخلها ، بحيث تنقسم على ذاتها وتُخْضع نفسها لحاجات فيزيقية ولسلسلة من هذه الضرورات الخارجية ، وبالتالى تفرض على نفسها هذا الحد الحاجز ، وهذا التناهى ، وفى النهاية تعمل على إنضاج نفسها داخلياً ، حتى وهى تحت هذا الحد الحاجز ، إلى أن تتغلب عليه ، وتبلغ واقعها الموضوعى فى المتناهى ومن ثم فإن غاية العقل ليست هى العادات الموجودة فى حالة الطبيعة غير المتمدينة ، ولا هى اللذة من أجل اللذة التى تظهرها الجزئية كلما تطورت . إن غاية العقل هى ـ على العكس ـ أن يطرد البساطة الطبيعية سواء أكانت التقبلية السلبية التى تعنى غياب الذات ، أو النمط الفج من المعرفة والإرادة ، أعنى استبعاد المباشرة والفردانية التى تغرق فيهما الروح . إن هدفه فى البداية إضفاء العقلانية على هذه الحالة الخارجية على قدر استطاعته ، أعنى إضفاء صورة الكلية أو الفهم . وبهذه الطريقة وحدها تصبح الروح فى بيتها داخل هذا التخارج الخالص ، وعلى هذا النحو توجد حرية الروح ، وتصبح الروح موضوعية بالنسبة لذاتها فى هذا العنصر الذى هو فى باطنه ضار للغاية التى تستهدفها الروح وهى الحرية ، إن

(١) إشارة واضحة إلى فكرة « روسو » التى تجعل حياة الإنسان الأول فى الغابة أقرب إلى البراءة ، وتربط بين الثقافة والمدنية بصفة عامة ، وبين الفساد والانهيار . (المترجم) .

عليها أن تتعامل هنا فحسب مع ما أنتجه وما طبعته بطابعها ، وعلى هذا النحو يصبح وجود صورة الكلية صريحًا وواضحًا للفكر ، وهذه الصورة هى العنصر الوحيد القّيم لوجود الفكرة . ومن ثم فإن الغاية النهائية للثقافة هى التحرر ، والكفاح من أجل تحرر أعلى ، فالثقافة هى الانتقال المطلق من الجوهرية الأخلاقية المباشرة ، والطبيعة إلى الجوهرية العقلية التى هى فى آن واحد ذاتية على نحوٍ لامتناه ، وعلى قدر من الشموخ بحيث تبلغ كلية الصورة ، ويمثل هذا التحرر فى الذات الفردية كفاحاً عنيفاً ضد التصرفات الذاتية الخالصة ، وضد مباشرة الرغبة ، وضد ذاتية الشعور الفارغة ، وضد نزوة الهوى ، ويرجع جانب من السخط الذى تتعرض له الثقافة إلى هذا الكفاح الشاق الذى تنطوى عليه . غير أن الإرادة الذاتية نفسها تبلغ موضوعيتها فى هذا الصراع أو الكفاح الثقافى ، وعن طريق هذه الموضوعية وحدها تصبح قادرة من جانبها ، وجديرة بأن تكون معبرة عن واقع **الفكرة** .

وفضلاً عن ذلك فإن هذه الصورة من الكلية ، وهى مستوى الفهم الذى كافحت الجزئية ، وشقت طريقها ، وطورت نفسها لتبلغه تُبْرِزُ ـ فى الوقت ذاته ـ أن الجزئية أصبحت فردية موجودة أمام عينها على نحوٍ أصيل ، وما دام الكلى يستمد المضمون الذى يملؤه من هذه الجزئية كما يستمد طابعه من حيث إنه لا متناه ، وتعين ذاتى ، فإن الجزئية نفسها توجد فى الحياة الأخلاقية بوصفها ذاتية حرة مستقلة على نحوٍ لا متناه ، وهذا هو الوضع الذى يكشف عن الثقافة بوصفها لحظة محايثة للمطلق ، والذى يجعل قيمتها اللامتناهية واضحة .

١٨٨ ـ يتضمن المجتمع المدنى ثلاث لحظات :

١ ـ توسط الحاجة وإشباع الفرد لها من خلال عمله . وإشباع حاجات الآخرين جميعاً ، وهذا ما أطلق عليه اسم **نظام الحاجات** .

٢ ـ التحقق الفعلى للمبدأ الكلى للحرية الذى يتضمنه هذا النظام وهو حماية الملكية من خلال **ممارسة العدالة** (أو الهيئة القضائية بصفة عامة) .

٣ ـ الاحتياط ضد الجوانب العرضية التى لا تزال كامنة فى نظام الحاجات وممارسة العدالة ، ورعاية المصالح الجزئية الخاصة وكأنها مصلحة مشتركة عن طريق الشرطة والنقابة .

١ ـ نظام الحاجات

١٨٩ ـ تتسم الجزئية فى المقام الأول بمعارضتها بصفة عامة للمبدأ الكلى للإرادة ، وهى بذلك تعبر عن حاجة ذاتية (انظر فقرة رقم ٥٩)[١] ، وهى تبلغ موضوعيتها ، أعنى إشباعها بواسطة :

أ) الأشياء الخارجية التى هى حتى هذه المرحلة ، الملكية وإنتاج الحاجات ، أو ارادات الآخرين على حد سواء .

ب) العمل أو الجهد الذى هو الحد الأوسط بين الذاتى والموضوعى ، فغاية الحاجة هنا هى إشباع الجزئية الذاتية ، لكن الكلى يؤكد نفسه ، ويتثبت بما يحمله هذا الإشباع من علاقة بحاجات الآخرين وإراداتهم الحرة ، ومظهر المعقولية فى هذه الدوائر المتناهية هو : الفهم . وهذا هو الجانب الذى له أهمية بالغة فى دراستنا لهذه الدوائر ، والذى يشكل هو نفسه عنصر التوفيق والمصالحة بداخلها.

(إضافة)

الاقتصاد السياسى هو العلم الذى يبدأ من هذه النظرية إلى الحاجات ، وإلى العمل ، ثم عليه بعد ذلك مهمة تفسير حركة الجماهير ، وسلوكها ، وعلاقاتها فى تعقدها وتشابكها ومالها من طابع كمى وكيفى . وهذا العلم هو أحد العلوم التى ظهرت من الظروف التى اكتنفت العلم الحديث ، ويقدّم لنا تطوره مشهداً مثيراً (كما هى الحال عند سميث ... Smith وساى .. Say وريكاردو ... Ricardo)[٢] لفكر يعمل فى عدد لا نهاية له من التفاصيل التى تواجهه فى البداية ، ثم يستخلص منها المبادئ البسيطة لمادة العلم ، وعنصر الفهم الذى يؤثر فى المبادئ

---

(١) تشير جميع الطبعات إلى الفقرة رقم ٦٠ وهو خطأ ، والصحيح ما اثبتناه من تعليقات نوكس ص ٣٥ (المترجم) .

(٢) ثلاثة علماء اقتصاد كلاسيكيون : الأول هو آدم سميث ... Adam Smith نشر كتابه « ثروة الأمم » عام ١٧٧٦ . والثانى جـ . ب . ساى ... J. B. Say نشر كتابه « دراسة للاقتصاد السياسى » عام ١٨٠٣ . والثالث د . ريكاردو ... D. Ricardo نشر كتابه « مبادئ الاقتصاد السياسى » عام ١٨١٧ . (المترجم) .

ويوجهها ، وعلينا أن نجد المصالحة هنا ، وأن نكتشف فى دائرة الحاجات هذا المظهر من المعقولية الكامن فى المادة والمؤثر فيها ، ولكن إذا ما نظرنا إليها من وجهة النظر المضادة ، لوجدنا أن هذا الميدان هو الميدان الذى يُعبر فيه الفهم - بما له من أهداف ذاتية وآراء أخلاقية - عن سخطه وإحباطه الأخلاقى .

أ) نوع الحاجات وإشباعها (صورة نمطية للمجتمع الدنى) :

١٩٠ - حاجات الحيوان ، وطرق إشباعها ، ووسائلها ، هى كلها ذات مجال محدود ، وعلى الرغم من أن الإنسان يخضع كذلك لهذا التحديد، فإنه يثبت فى الوقت ذاته ، مع ذلك تجاوزه لهذا النطاق المحدود ويبرهن على كليته :

أولاً : عن طريق مضاعفة الحاجات ووسائل إشباعها .

ثانيًا : عن طريق تنويع الحاجة العينية وتقسيمها إلى أجزاء وجوانب منفردة تتحول بدورها إلى حاجات مختلفة تتجزأ وتصبح أكثر تجريداً .

(إضافة)

لقد كان لدينا فى الحق المجرد : الشخص . وكان لدينا فى دائرة الأخلاق الذاتية : الذات . وكان لدينا فى الأسرة : عضو الأسرة . وفى المجتمع المدنى بصفة عامة لدينا المواطن .... Burgher أو البرجوازى ... Bourgois (١) وما نجده هنا أمامنا من وجهة نظر الحاجات (قارن إضافة إلى الفقرة رقم ١٢٣) هو الفكرة المركبة التى ندعوها بالإنسان . وها هنا لأول مرة - ولأول مرة بحق - سوف نتحدث عن الإنسان بهذا المعنى .

١٩١ - وبالمثل ، تتجزأ وسائل الحاجات ، وتنقسم الطرق المختلفة إلى اشباعها وتتضاعف ، وهكذا تصبح بدورها غايات قريبة وحاجات مجردة ، وهذا التعدد يسير إلى ما لانهاية ، وإذا ما أضفناها ككل لوجد أنها تصفية أى فرز للحاجات المتعددة والحكم بمدى ملاءمة الوسيلة لغاياتها .

---

(١) كتبها هيجل فى الأصل باللغة الفرنسية .

١٩٢ ـ الحاجات والوسائل بوصفها أشياء موجودة ، وواقعية ، تصبح شيئاً له وجود من أجل الآخرين والذى يصبح إشباع الكل على حدٍ سواء مشروطاً بحاجاتهم وعملهم ، وعندما تصبح الحاجات والوسائل مجردة من حيث الكيف (انظر الفقرة ١٩١ فيما سبق) فإن التجريد يصبح بدوره سمة للعلاقة المتبادلة بين الأفراد بعضهم وبعض(١) ، وهذه السمة المجردة الكلية هى سمة يعترف بها بعضنا لبعض ، وهى اللحظة التى تجعل الحاجات ووسائل إشباعها عينية ، أى اجتماعية بعد أن كانت مجردة ومعزولة .

١٩٣ ـ وهكذا فإن اللحظة الاجتماعية تصبح غاية جزئية محددة بالنسبة للوسائل فى ذاتها وبالنسبة لاكتساب هذه الوسائل ، وتصبح كذلك أيضاً بالنسبة للطريقة التى تشبع بها الحاجات ، وفضلاً عن ذلك فإنها تتضمن فى الحال المطالبة بالمساواة مع الآخرين ، وتصب الحاجة إلى هذه المساواة وكذلك المحاكاة التى هى مساواة المرء نفسه بغيره ، وكذلك الحاجة الأخرى الموجودة هنا ، حاجة الجزئى لتأكيد نفسه بطريقة متميزة ـ تصبح ـ هذه الحاجات كلها ـ مصدراً خصباً لمضاعفة الحاجات وامتدادها .

١٩٤ ـ ما دامت الحاجات الاجتماعية تمثل همزة الوصل بين الحاجات الطبيعية أو المباشرة ، وبين الحاجات الذهنية التى تظهرها الأفكار ـ فإن الحاجات ـ من النوع الآخر ـ هى التى تكون لها الغلبة بسبب كليتها ، وعلى ذلك فإن هذه اللحظة الاجتماعية تحمل فى جوفها مظهر التحرر : أعنى أن الضرورة الطبيعية الدفينة للحاجة تتوارى ، ويهتم الإنسان برأيه الخاص ، وإن كان فى الواقع يهتم برأى كلى ، وبضرورة من صنعه هو وحده ، بدلاً من أن يهتم بضرورة خارجية وعرضية داخلية ، ونزوة محض .

---

(١) على القارئ لكى يتتبع سير الفكرة الهيجلية فى هذه الفقرة ، أن يعود إلى الفقرات (٤٨ ، ٤٩ ، ٧١ فى ترجمتنا العربية للجزء الأول من « أصول فلسفة الحق » ص ١٦٤ و ١٦٦ و ١٩١ على التوالى) . ويوصف الاعتراف المتبادل بين الأفراد هنا « بالتجريد » لأن كلاً منهم لا يزال يحتفظ باستقلاله ، والمجتمع الذى تجمع أفراد روابط الاعتراف وحده يظل مجتمعاً يتألف من وحدات مستقلة ، وارتباطهم الاجتماعى ليس إلا ارتباطاً صورياً فحسب ، خلافاً لرابطة الزواج مثلاً التى تربط بين الجانبين فى جوهرٍ واحد (المترجم) .

(إضافة)

لقد ظهرت فكرة تقول إنه فيما يتعلق بحاجات الإنسان فقد كان يعيش فى حرية فيما يسمي باسم « الحالة الطبيعية » التى يفترض أن حاجاته كانت فيها قاصرة على ما يعرف بالضرورات الطبيعية البسيطة بحيث لم يكن يحتاج لإشباعها إلا إلى وسائل تقدمها له أحداث الطبيعة طواعية ، وعلى نحوٍ مباشر ، غير أن مثل هذه الفكرة لا تضع فى اعتبارها لحظة التحرر الكامنة فى العمل ، وهى التى سنراها فى الفقرات القادمة ، وفضلاً عن ذلك فهى فكرة خاطئة لأن الاقتصار على الحاجات المادية بما هى كذلك ، وإشباعها المباشر لابد أن تكون ببساطة هى تلك الحالة التى ينغمس فيها الروحى داخل ما هو طبيعى ، وبالتالى هى حالة الوحشية واللاحرية ، فى حين أن الحرية ذاتها لا توجد إلا فى انعكاس الروح على نفسها ، وفى تمايزها عن الطبيعة ، وفى انعكاسها فى الطبيعة (١) .

١٩٥ ـ عندما تظل جزئية الغايات هى مضمونها الأساسى فسوف يكون هذا التحرر مجرداً ، وعندما تتجه الظروف الاجتماعية إلى التعدد وتتجه الحاجات إلى أن تتفرع وتتشعب على نحوٍ لا حد له ، وكذلك الوسائل والاستمتاع ، عندئذ يظهر الترف ، وتلك عملية ليس لها حدود كيفية مثلها مثل التفرقة بين الحاجات الطبيعية والحاجات المهذبة(٢) . وفى هذه العملية ذاتها يزداد البؤس والتبعية إلى

---

(١) من الواضح أن هيجل يقصد هنا نظرية جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) القائلة : بأن الإنسان فى حالة الطبيعة الأولى كان متوحداً فى الغاب لا يعرف أهله ، ولا لغة ولا صناعة ولا فضيلة ولا رذيلة وكان يحصل بسهولة على وسائل إشباع حاجات الطبيعة ، وكان يعتاد الآفات الجوية وتشتد بنيته بمقاومتها ، ولم يكن يصاب إلا بالقليل من الأمراض ... وانتهى « روسو » إلى القول : « إننى لأكاد أجروء على القول بأن حالة التفكير مضادة للطبيعة ، وأن الإنسان الذى يتأمل حيوان فاسد ! وعلى هذا النحو كان الإنسان حراً بالطبيعة ! » ولقد ناقش هيجل هذه الفكرة بالتفصيل فى « فلسفة التاريخ » وذهب إلى أن حالة الطبيعة هى حالة الحياة الهمجية التى تسودها الأهواء والانفعالات الوحشية وأعمال العنف ... إلخ ، انظر ترجمتنا العربية « العقل فى التاريخ » ص ١٠٥ وما بعدها نشر دار التنوير بيروت عام ١٩٨١ (المترجم) .

(٢) فكرة « الحد الكيفى » تعنى أن مضاعفة الحاجات وتعددها لن يصل إلى نقطة ينقلب بعدها التعدد الكمى إلى تغير كيفى ، فالرجل الهمجى وسقراط يحتاجان إلى أشياء مختلفة لكن الحاجة تبقى الخيط المشترك بينهما ، فمجرد تعدد الحاجات ومضاعفتها لن يرفعك بحيث تخرج عن دائرة الحاجات (قارن موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٩٢) المترجم .

ما لانهاية ، والمادة المطلوبة لمواجهة هذا الازدياد فى البؤس والتبعية تقاوم الإنسان المحتاج على الدوام لأنها تتألف من موضوعات خارجية تحمل طابعاً خاصاً هو أنها مملوكة لإرادة الآخرين الحرة وتجسيد لها ، ومن هذه الوجهة من النظر يصبح عنادها صلباً ومطلقاً(١) .

٢ - نوع العمل

١٩٦ ـ طريقة الحصول على الوسيلة الجزئية المناسبة لحاجتنا المماثلة هى العمل ، فعن طريق العمل تتكيف المادة الخام التى تزودنا بها الطبيعة على نحوٍ مباشر ـ تتكيف بطريقة نوعية خاصة تناسب هذه الأعداد الهائلة من غايات العمليات المتنوعة ـ وهذا التغير فى الشكل هو الذى يخلع على الوسائل قيمتها ويُضفى عليها فائدتها ، ومن هنا فإن الإنسان فى كل ما يستهلكه أياً ما كان نوعه، ، يهتم أساسًا بما ينتجه البشر ، ولهذا ترانا نقول إن منتجات الجهد البشرى هى التى يستهلكها الإنسان .

١٩٧ ـ يعتمد تطور التربية النظرية على تعدد الموضوعات والمواقف التى تثير الاهتمام ، فهذه التربية لا تعتمد على تعدد الأفكار والوقائع فحسب ، بل أيضًا على مرونة العقل وسرعة السلوك ، وقدرته على الانتقال من فكرة إلى أخرى ، وعلى إدراك العلاقات المعقدة ... إلخ ، وتلك هى تربية الذهن عموماً ، وهى كذلك تربية اللغة ، إذ تعتمد التربية العملية المكتسبة من خلال العمل على الحاجة التى تتكرر بطريقة آلية لعمل شئ ما ، وعلى عادة الانشغال عموماً ، وهى تقوم ثانياً : على التكيف الدقيق لنشاط المرء ، لا تبعًا لطبيعة المادة التى تشتغل

---

(١) كان لدى الذات فى دائرة الأخلاق الذاتية ، ما يسميه هيجل « بحق المحنة » (لا يجوز للدائن أن يحجز على أموال المدين بل لابد أن يترك له ما يكفيه للحياة ـ حياة معقولة ـ قارن اضافة للفقرة ١٢٧ فى ترجمتنا ص ٢٤٥) أما هنا فى دائرة المجتمع المدنى التى هى دائرة الحياة الاجتماعية ـ أى مركب الحق والرفاهية ـ فإن الإنسان المعوز المحتاج الذى لا يملك نقوداً يشترى بها ما يريد ، يمكن أيضاً الا يسرق ملكية الآخرين ، وتلك مهمة المجتمع فى مثل هذه الحالة ، فسلطان الجماعة يحل محل الأسرة حيال الفقراء فيما يتعلق بعوزهم المباشر (قارن فيما بعد فقرات ٢٤١ ـ ٢٤٢) المترجم .

عليها فقط وإنما أيضاً على متعة عمل الآخرين بصفة خاصة ، ثم هى تعتمد أخيراً على عادة يخلقها هذا النظام ، وهى النشاط الموضوعى ، والاستعدادات المعترف بها على نحوٍ كلى .

١٩٨ ـ ومن ناحية أخرى يكمن العنصر الموضوعى والكلى فى العمل فى عملية التجريد التى تسبب تقسيم الحاجات والوسائل وتفرعها ، كما تسبب أيضاً تقسيم الإنتاج الذى يؤدى إلى ظهور تقسيم العمل ، وعن طريق هذا التقسيم يصبح عمل الفرد أقل تعقيداً ، ومن ثم تزداد مهارته في الجانب المتعلق بوظيفته مثلما يزداد إنتاجه ، وفى الوقت ذاته تكتمل عملية تجريد مهارة أحد الأفراد ووسائل الإنتاج عن مهارة فرد آخر ، وتجعل اعتماد الناس بعضهم على بعض ، وكذلك علاقاتهم المتبادلة فى اشباع حاجاتهم الأخرى عملية ضرورية ـ وفضلاً عن ذلك فإن تجريد إنتاج شخص ما يجعل العمل آلياً أكثر فأكثر حتى يتوارى الإنسان فى النهاية لتحل محله الآلة .

٣ ـ رأس المال
(وتقسيم الطبقات)(١)

١٩٩ ـ عندما يعتمد الناس بعضهم على بعض ، على هذا النحو ، ويرتبط الواحد منهم بالآخر فى العمل ، وفى إشباع حاجاته ، يتحول السعى للإشباع الذاتى الأنانى إلى مساهمة فى إشباع حاجات كل إنسان آخر ، أعنى أنه عن طريق التقدم الجدلى(٢) يتحول السعى الذاتى الأنانى إلى توسط للجزئى من خلال الكلى ، وهذه الحركة الجدلية تجعل كل فرد عندما يربح وينتج ويستمتع لحسابه الخاص ، فإنه فى الوقت ذاته ينتج ويربح لمتعة كل فرد آخر ، والضرورة التى

(١) لا يظهر هذا العنوان « تقسيم الطبقات » فى النص الأصلى لهيجل لكنه كتبه فى قائمة محتويات الكتاب . والطبقة ... Stand هى مجموعة من الناس لهم وضع خاص متشابه (المترجم) .

(٢) الحركة الجدلية هنا تقوم على أساس نظرية هيجل فى قياس الانعكاس ، انظر شرحاً وافياً له فى كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ٢٥٨ وما بعدها ـ دار التنوير بيروت ـ عام ١٩٨٢ (المترجم) .

تفرض ذلك تضرب بجذورها فى الاعتماد المتبادل المعقد لكل فرد على الكل ، وهى الآن تبرز نفسها لكل فرد بوصفها الثروة الكلية الدائمة (انظر فيما سبق فقرة ١٧٠) التى تعطى لكل فرد فرصة للمشاركة ، بفضل ممارسته لثقافته ومهارته ، وبالتالى تعطيه ضماناً لحياته ، فى حين أن ما ربحه ـ على هذا النحو ـ بواسطة عمله يؤكد الثروة العامة ويزيدها .

٢٠٠ ـ مصادر الثروة عند فرد جزئى معين ، أو بعبارة أخرى فرصته للمشاركة فى مصادر الثروة العامة ، مشروطة من ناحية بثرائه غير المكتسب (رأسماله) (١) ومن ناحية أخرى بمهارته ، وهذه بدورها تعتمد لا على رأسماله فقط وإنما تعتمد كذلك على ظروف عرضية يؤدى تنوعها إلى إبراز الفوارق فى تطور الخصائص الطبيعية ، والجسمية ، والذهنية التى هى فى الأصل متفاوتة ، وتتضح هذه الاختلافات فى هذه الدائرة من الجزئية بجلاء فى كل اتجاه ، وعلى أى مستوى ، وترتبط بالتعسف والعرضية التى تتضمنها هذه الدائرة كذلك ، وهكذا تكون النتيجة الضرورية لهذه الدائرة التفاوت أو التباين فى مصادر ثروة الفرد وقدرته الفردية ..

(إضافة)

الحق الموضوعى للعنصر الجزئى فى الروح متضمن الفكرة ، فلقد كان الناس غير متساوين بالطبيعة ، حيث توجد اللامساواة فى قلب الطبيعة ، وحق الجزئية فى المجتمع المدنى ، لا يلغى هذه اللامساواة الطبيعية ، وإنما يثبتها من جانب الروح ، ويضيف إليها اللامساواة فى المهارة ومصادر الثروة ، بل وفى الثقافة العقلية والأخلاقية ، وفى مقابل هذا الحق نجد مطلب المساواة ، وهو مطلب أحمق ينادى به « الفهم » الذى يأخذ بالمساواة المجردة ، وما ينبغى أن يكون ويظن أنها أمور واقعية وعقلية .

هذه الدائرة ـ دائرة الجزئية ـ التى تتخيل بنفسها الكلى ، لا تتحد مع هذا الكلى إلا على نحو سلبى فقط ، ومن ثم فلا تزال تحتفظ فى جوفها بجزئية

---

(١) لفظ رأس المال لا يدل هنا على القدرة الاقتصادية الخاصة للفرد فقط ، بل يدل على ذلك الجزء من قوته المادية الذى يبذله فى العملية الاقتصادية ، أى على قوة عمله (المترجم) .

الطبيعة ، أعنى التعسف ، أو بعبارة أخرى بقايا حالة الطبيعة ، وفضلاً عن ذلك فإن العقل الكامن فى نظام الحاجات البشرية التى لا تهدأ ، هو الذى ينسقها فى كل عضوى واحد ذى أعضاء متميزة ومختلفة (انظر الفقرة التالية) .

٢٠١ ـ إن الشبكة المتنوعة تنوعاً لا حد له لحركة الإنتاج المتبادل ، وكذلك عملية التبادل ، والوسائل المتنوعة تنوعاً لا حد له ، والمستخدمة فى عملية الإنتاج تبدأ فى التبلور بسبب الكلمة الموجودة فى مضمونها ، وتتمايز إلى مجموعات عامة ، ونتيجة لذلك تتأسس المجموعة كلها على نظم جزئية من الحاجات ، والوسائل ، وأنواع العمل التى تناسب إشباع الحاجات وأساليب الإشباع ، والثقافة النظرية والعملية ـ أعنى نظماً ينسب إليها الأفراد ـ وبعبارة أخرى يؤدى ذلك إلى تقسيم الطبقات .

٢٠٢ ـ وفقاً للفكرة الشاملة للطبقات فإنه يمكن تقسيمها إلى :

أ ـ طبقة جوهرية أو مباشرة (أو زراعية) .

ب ـ طبقة منعكسة أو صورية (عمل) .

جـ ـ طبقة كلية (خدمات مدنية)[1] .

---

(١) يمثل تقسيم الطبقات أو الفئات انماط الحياة الاجتماعية ، وأساس التقسيم هنا هو الفكرة الشاملة ، أعنى أن الطبقات الثلاثة تناظر ، من حيث العدد المراحل الرئيسية للفكرة الشاملة ، المباشرة ، ثم المتوسط ، وأخيراً المركب منهما ، فالفكرة الشاملة هى المبدأ الحيوى والأساسى فى الحياة الاجتماعية كلها :

أولاً : نجد لدينا فى البداية (الطبقة الزراعية) وهى تمثل مرحلة المباشرة التى تعتمد على الطبيعة اعتماداً مباشراً ، وتعيش عيشة بسيطة بروح الإيمان والثقة ، ليس فى هذه المرحلة اختلاف ولا تمايز . صحيح أنهما موجودان لكن فى صورة كمون غير صريح ، وعلينا أن نلاحظ أن الفكر لم يدخل بعد المرحلة ، فالفكر عند هيجل هو لحظة الاختلاف والتباين .

ثانياً : طبقة التجار والصناع والحرفيين عموماً : وهى طبقة يقل اعتمادها على الطبيعة ويزداد اعتمادها على عملها الخاص ، وها هنا تبدأ الاختلافات فى الظهور فتنتقل من الكلية الكامنة إلى الجزئية الصريحة .... من الشعور إلى الفكر ، فهذه هى طبقة الفكر الانعكاسى التى تقوم بتحويل المادة الخام وتشكيلها على نحو يشبع حاجات الإنسان .

ثالثاً : مركب المرحلتين السابقتين وهنا نجد الجزئى الذى يجد نفسه عن وعى فى الكلى بحيث تستعيد الوحدة الأصلية الأولى لكن على مستوى أعلى ، والإشباع الشخصى =

٢٠٣ ـ أ ـ الطبقة الجوهرية (أو الزراعية) تستمد ثروتها من المنتجات الطبيعية للتربة التى تزرعها ، وهى تربة قابلة لأن تكون مملوكة ملكية خاصة تمامًا ، وهى تحتاج إلى تشكيل بطريقة موضوعية وليس مجرد استغلال عشوائى ، ونظرًا لارتباط العمل الزراعى ومحاصيله بأوقات محددة ومتفرقة من العام ، ونظرًا لاعتماد المحاصيل على تغيرات مجرى الطبيعة ، فقد تحول هدف الحاجة فى هذه الطبقة إلى التنبؤ بالمستقبل ، ولكن نظرًا لظروف الحياة الزراعية ظل وجودها يقل فيه ـ نسبيًا ـ التفكير والإرادة المستقلة ، ومثل هذا النمط من الحياة جعل لدى هذه الطبقة الاستعداد الجوهرى للحياة الأخلاقية المباشرة التى تقوم على أساس العلاقة الأسرية والثقة .

(إضافة)

لقد قيل بحق إن البداية الأصلية والأساس الحقيقى للدول إنما يُعزى إلى إدخال الزراعة جنبًا إلى جنب مع الزواج ، وذلك لأن مبدأ الزراعة يجلب معه تحويل الأرض وتشكيلها ، وبالتالى ظهور الملكية الخاصة تمامًا (قارن إضافة إلى الفقرة ١٧٠) فحياة الترحال عند المتوحشين الذين يسعون من مكان إلى مكان وراء رزقهم ، تعود إلى هدوء الحقوق الخاصة ، وضمان إشباع حاجاتهم ، وإلى جانب هذه التغيرات هناك الاتصال الجنسى الذى يقتصر على الزواج ، وتنمو هذه الرابطة وتتحول إلى ارتباط دائم ، وهو ارتباط كلى من الناحية الداخلية فى حين تمتد الحاجات إلى العناية بالأسرة ، وتتحول الحيازات الشخصية إلى ممتلكات للأسرة ، والواقع أن الأمان والتماسك والإشباع المستمر للحاجات وما إلى ذلك ـ

= يضمنه السعى المتعمد وراء غايات كلية ، وهذا النمط من الحياة الاجتماعية يصوّر مسبقًا الحياة فى الدولة . وهذه الطبقة الثالثة هى طبقة الخدمات المدنية ومهمتها رعاية الصالح العام للمجتمع ، ولهذا ينبغى إعفاؤها من العمل المباشر لإشباع حاجاتها .

والنقطة التى يريد هيجل إبرازها هنا هى أن التفرقة بين الزراعة والصناعة والخدمة المدنية ليست وليدة ظرف عارض طارئ ، ولا هى تقسيم مناسب مريح ، وإنما هى تقسيم يقوم على أساس الضرورة المنطقية ، والمجتمع المدنى بوصفه نمطًا من الدولة يحتفظ ببقايا المجتمعات الأبوية البطرياركية ، كما أنه يعد بالحياة السياسية الأصلية للدولة بمعناها الصحيح (المترجم) .

وهى الصفات التى تعتبر أوضح توصيات للزواج والزراعة - ليست سوى أشكال من الكلية تترسخ فيها المعقولية التى هى الغاية النهائية والهدف الأخير .

ولا شئ يثير الاهتمام فى هذا الموضوع قدر ما تثيره التفسيرات العميقة والتوضيحات الثاقبة التى أبداها صديقى الحميم(١) السيد كروتسر ... Creuzer حول(٢) أعياد الزراعة ، والتماثيل ، وآلهة الحقول عند القدماء ، فقد بيّن أن القدماء أنفسهم كانوا على وعى بالأصل الإلهى للزراعة والمؤسسات الأخرى المرتبطة بها لهذا توجهوا إليهم بهذا التوقير الدينى .

ولقد طرأ على شخصية هذه الطبقة « الجوهرية » بمرور الزمن ، الكثير من التعديل عبر تطبيق القانون المدنى ولاسيما وجود الإدارة القضائية ، كما طرأت عليها كذلك تعديلات أخرى من خلال التربية والثقافة والدين ، غير أن هذه التعديلات التى طرأت أيضًا على الطبقات الأخرى لم تمس المضمون الجوهرى لهذه الطبقة ، وإنما مست فقط الشكل الخارجى لتطور قدرتها على التفكير .

٢٠٤ - تقوم طبقة الصناعة بتشكيل المواد الخام ، وتعتمد وسائل معيشتها على عملها ، وفكرها ، وذكائها ، وهى تعتمد أساساً على توسط حاجات المرء وعمله ، وحاجات الآخرين وعملهم ، فهذه الطبقة مدينة أساسًا بما تنتجه وبما تستهلكه لذاتها ولنشاطها الخاص .

وتنقسم مهمة هذه الطبقة داخلياً إلى :

١ - العمل من أجل إشباع الحاجات الفردية بطريقة عينية نسبيًا - كذلك العمل على تقديم طرازات فردية - وتلك هى الحرف اليدوية .

---

(١) عين . جـ . ف . كروتسر ... G. F. Creuzer (١٧٧١ - ١٨٥٨) أستاذاً فى جامعة هايدلبرج عام ١٨٠٤ ، وكان زميلاً لهيجل فى هذه الجامعة من ١٨١٦ حتى ١٨١٨ ، ويشير هيجل فى محاضراته بكثرة إلى كتابه « الرمزية والأساطير عند القدماء ولاسيما عند اليونان » الذى صدر فى أربعة مجلدات من ١٨١٢ إلى ١٨١٠ (المترجم) .

(٢) ولاسيما فى المجلد الرابع من كتابه « الرمزية والأساطير » (المؤلف) .

٢ ـ عمل من نوع أكثر تجويداً ، أى الإنتاج على نظام واسع (بالجملة) لإشباع الحاجات الفردية ، وإن كانت حاجات ذات مطلب كلى ـ وذلك هو المصنع .

٣ ـ مهمة التبادل ، أعنى تبادل المنافع المنفصلة ـ بين الأفراد ـ من خلال استخدام الوسط الكلى للتبادل وهو : المال الذى يحقق بالفعل القيمة المجردة لكل سلعة ـ وتلك هى التجارة .

٢٠٥ ـ الطبقة الكلية (طبقة الخدمة الذاتية) ومهمتها رعاية الصالح العام للمجتمع ، ولهذا ينبغى إعفاؤها من العمل المباشر لإشباع حاجاتها ، ويكون ذلك إما عن طريق ملكيتها لدخل خاص ، وإما بأن تتلقى من الدولة منحة فى مقابل جهدها ، بحيث تجد المصلحة الخاصة فى النهاية إشباعها فى عملها من أجل الكلى

٢٠٦ ـ وهكذا تنقسم الطبقة بناء على فكرتها الشاملة بوصفها الجزئية التى تتموضع إلى أقسام عامة ، والتساؤل عن الطبقة الجزئية الخاصة التى ينتمى إليها الفرد يخضع فى اجاباته لتأثيرات شتى : قدرته الطبيعية ، ومولده ، واعتبارات أخرى .. على الرغم من أن العوامل الأساسية والنهائية التى تحدد هذا الانتماء هى الرأى الذاتى ، وإرادة الفرد الحرة التى تظفر فى هذه الدوائر بحقها ، وجدارتها، وكرامتها ، ومن ثم فإن ما يحدث هنا بضرورة داخلية يحدث فى الوقت نفسه بتوسط الإرادة الحرة ، وتعود إلى الذات الواعية مسألة تشكيل وجودها بوصفها صورة من عمل إرادتها الخاصة(١) .

---

(١) ينبغى الا نفهم من هذه الفقرة أن هيجل يجعل من المولد أو النسب أو المحتد .. إلخ ، الاعتبارات الأساسية التى تقرر تحديد الطبقة التى ينتمى إليها الفرد ، لكنه يقول فحسب إن الأهلية والمولد وغيرها من الأمور العارضة تلعب دوراً ، لكن القرار الأخير يعتمد على اختيار الفرد الحر ، وعلى مقدرته فى إنجاز وظائف الطبقة التى يتطلع إليها ، وهو يلوم أفلاطون لأنه يجعل تقسيم الأفراد إلى طبقات من اختصاص الحاكم ، وفى ذلك إنكار للحقوق الذاتية ولحرية الفرد ، كما أنه ينتقد بشدة نظام الطبقات المغلقة ... Castes السائدة فى الهند . الذى يجعل من المولد العامل الوحيد الحاسم فى تحديد الطبقة ، قارن ولترستيس « فلسفة هيجل : فلسفة الروح » ص ١٠٢ ـ ١٠٤ ، من ترجمتنا العربية ، وقد أصدرته دار التنوير فى بيروت (العدد الرابع من سلسلة المكتبة الهيجلية) المترجم .

(إضافة)

هناك اختلاف واضح من هذه الزاوية أيضاً ، بين الحياة السياسية فى الشرق والحياة السياسية فى الغرب ، وبين العالم القديم ، والعالم الحديث فيما يتعلق بمبدأ الجزئية وإرادة الفرد الحرة ، فتقسيم المجتمع ككل إلى طبقات كان يحدث بذاته فى السابق (الشرق والعالم القديم) بطريقة موضوعية بسبب العقلانية الكامنة فيه ، لكنها كانت تنكر فى الوقت نفسه حقوق مبدأ الجزئية الذاتية عندما تجعل توزيع الأفراد مثلاً إلى طبقات من اختصاص الطبقة الحاكمة ، كما هى الحال فى جمهورية أفلاطون(١) ، أو من عمل صدفة الميلاد كما هى الحال فى نظام الطبقات المغلقة فى الهند ، وهكذا تتجسد الجزئية الذاتية فى تنظيم المجتمع ككل دون أن تتحقق المصالحة ، ومن ثم تظهر كما لو كانت شيئاً عدائياً أو فساداً للنظم الاجتماعية : لأنها ما دامت لحظة جوهرية فلابد أن تنبثق على أية حال ، (انظر الإضافة إلى الفقرة ١٨٥) ويؤدى ذلك : إما إلى قلب المجتمع رأساً على عقب كما حدث فى الدول اليونانية وفى الجمهورية اليونانية ، أو تظهر بوصفها فساداً داخلياً ، أو انحطاطاً كاملاً إذا ما احتفظ بها المجتمع كقوة أو سلطة دينية كما هى الحال إلى حد ما فى اسبرطة Sparta ، وكما هى الحال الآن تماماً فى الهند .

لكن عندما يأخذ النظام الموضوعى بالجزئية الذاتية ويتوافق معها ، ويسمح فى الوقت ذاته بحقوقها ، عندئذٍ تصبح المبدأ المحرك للمجتمع المدنى كله ، ولتطور النشاط العقلى وللجدارة والكرامة أيضاً ، والواقع أن الاعتراف بحق ما يظهره العقل من ضرورة فى المجتمع المدنى والدولة ، وتأثره فى الوقت نفسه بالإرادة الحرة ـ هذا الاعتراف هو التعريف الدقيق لما يسمى فى لغة الناس الشائعة بالحرية (انظر فقرة رقم ١٢١) .

---

(١) فى الكتاب الثالث ٤١٥ حيث يقول : « لهذا عَهِدَ الله إلى الحكام أولاً وقبل كل شئ برعاية الأطفال ، وبالعناية الكبرى بالمعدن الذى يدخل فى تركيب نفوسهم ... إلخ ، انظر ص ٢٩٩ من ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ، وقد أصدرتها الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية عام ١٩٧٤ (المترجم) .

ب ـ ممارسة العدالة
(أو الهيئة القضائية)

٢٠٩ ـ العلاقة التى يُظهرها الارتباط المتبادل بين إحدى الحاجات وبين العمل على إشباع هذه الحاجات تنعكس على نفسها قبل كل شئ ، بوصفها شخصية لا متناهية ، وبوصفها حقًا مجردًا[١] ، غير أن دائرة الارتباط هذه ـ دائرة الثقافة والتربية ـ هى التى تضفى على الحق المجرد وجوده المتعين ، بحيث يصبح شيئًا معترفًا به ، ومعروفًا ومرادًا على نحوٍ كلى ، ويكون له شرعيته وتحققه الموضوعى عن طريق توسط هذا الطابع المعروف والمراد .

(إضافة)

جزء من الثقافة بل من التفكير بوصفه وعى الفرد فى صورة الكلية ـ أن تصبح الأنا مُدركة ـ بوصفها شخصًا كليًا ، وهو تصور يتحد فيه الناس جميعًا : فالأنسان يُعتبر إنسانًا بفضل إنسانيته وحدها ، لا بسبب أنه يهودى ، أو كاثوليكى ، أو بروتستانتى ، أو المانى ، أو ايطالى ... إلخ ، وهذا قول يؤكده الفكر، وللوعى به أهمية لا متناهية ، وهو لا يكون معيبًا إلا إذا تجمّد كما هى الحال مثلاً

---

(١) لو أننا تأملنا خاصية المجتمع المدنى الرئيسية وهى الارتباط المتبادل فإننا نستطيع أن نشبهها بصورة المرآة التى تعكس تصور الشخصية ، وهو التصور الذى يتشابه فيه الناس جميعًا . وهذا التصور للشخصية يتجسد فى الحقوق المجردة ، فإذا ما ارتفعنا من التصور المجرد للشخص إلى تصوره العينى الذى يرتبط بغيره من الأشخاص داخل المجتمع ، فإننا لابد أن نرتفع كذلك من الحقوق المجردة إلى الحقوق المعروفة خلال تجسدها فى القانون ، ودائرة المجتمع المدنى هى دائرة تربية الجزئى وتثقيفه (انظر فقرة رقم ١٨٧) وهى دائرة الفهم بوصفه شيئًا متميزًا عن « حدس » الأسرة ، وعن « عقل » الدولة ، ومن ثم فها هنا نجد وعى الإنسان يترابط بغيره من البشر ، ويؤدى إلى خلق القانون الوضعى بوصفه تجسيدًا لترابط معروف .

ولقد ترجم هيجل فى الإضافة إلى هذه الفقرة ما جاء فى رسالة القديس بولس إلى أهل غَلاَطِيَّة : « ليس يهودى ولا يونانى ، ليس عبد ولا حر ، ليس ذكر ولا أنثى ، لأنكم جميعًا واحد فى المسيح يسوع » . الإصحاح الثالث ٢٨ . من تعليقات نوكس ص ٣٥٦ (المترجم) .

فى مذهب المواطنة العالمية ... Cosmopolitanism[1] بحيث يتعارض مع الحياة العينية للدولة.

٢١٠ ـ يعتمد التحقق الموضوعى للحق أولاً : على وجود أمام الوعى ، أعنى أن يكون معروفًا بطريقة أو بأخرى للآخرين ، ويعتمد ثانياً : على كونه صحيحاً وأيضاً على أن يُعْرف على أنه صحيح على نحو كلى .

أ ـ الحق بوصفه قانوناً

٢١١ ـ يصبح مبدأ الحق قانوناً ... Gesetez عندما يوضع ... Gesetzt فى وجوده الموضوعى ، أعنى عندما يجعله الفكر متعيناً من أجل الوعى ، ومعروفًا على أنه ما هو حق وصحيح ، وعندما يكتسب الحق هذا الطابع المتعين يصبح قانوناً وضعياً بصفة عامة .

(إضافة)

لستُ فى حاجة إلى أن أقول إن وضع شئ ما على أنه كلى ، يعنى إظهاره أمام الوعى على أنه كلى ، وذلك هو نشاط التفكير (قارن فيما سبق الإضافة إلى

---

(١) نظرية تدعو إلى نبذ المشاعر القومية والوطنية ، وكذلك التراث والثقافة القومية باسم « وحدة الجنس البشرى » ، وتطمح إلى إنشاء حكومة عالمية ، وهى بذلك تتعارض مع قيام الحياة السياسية فى الدولة المستقلة ، ويتفق هيجل هنا مع الماركسية التى شنت هجومًا عنيفًا على « الكسموبوليتية كأيدولوجية » ووصفتها بأنها تمثل « طموح الاستعماريين » إلى تحقيق السيادة على العالم ، وتعوق الدعايات التى تطلقها نضال الشعوب من أجل الاستقلال الوطنى والسيادة الوطنية ، ولا تتفق الكسموبوليتية مع الدولة البروليتارية التى لا تنطوى على تناقض بين المصالح الأساسية المشتركة للشعوب من ناحية حب البلد ، والوطنية القومية من الناحية الأخرى . قارن مثلاً الموسوعة الفلسفية « بإشراف م. روزنتال ، وترجمة سمير كرم ـ دار الطليعة بيروت ـ عام ١٩٨٠ ص ٣٩٥ من الطبعة الثانية (المترجم) .

الفقرة رقم ١٣ ، وكذلك الإضافة إلى الفقرة رقم ٢١)[١] .

وبذلك يرتد مضمونه إلى أبسط صورة ، ويضفى عليه تعينه النهائى ، إن ما هو حق عندما يصبح قانوناً فإنه يكتسب لأول مرة لا الصورة المناسبة لكليته فحسب ، بل تعينه الحقيقى أيضاً . ومن هنا فإننا ينبغى ألا نصوِّر عملية وضع القانون على أنها تعبر فحسب عن قاعدة سلوك صالحة لكل إنسان ، رغم أن ذلك لحظة من لحظات عملية التشريع ، لكن اللحظة الأكثر أهمية ، أو الماهية الداخلية للموضوع هى معرفة مضمون القانون فى كليته المتعينة .

والحيوانات هى وحدها التى تتخذ من الغريزة قانوناً لها ، فى حين أن الإنسان هو وحده الذى يجعل من القانون عرفاً ، بل حتى أنظمة من القانون العرفى[٢] تحتوى على لحظة كونها أفكاراً وكونها معروفة ، ويعتمد اختلافها عن القانون الوضعى فى أنها لا تُعرف إلا بطريقة ذاتية عرضية ، ونتيجة لذلك فهى فى ذاتها أقل تعيناً ، وكلية الفكر أقل وضوحاً (وبغض النظر عن ذلك فإن معرفة نظم القانون ـ بصفة عامة أو بالتفصيل ـ هى خاصية عرضية لفئة قليلة

---

(١) سبق أن ذكر هيجل فى الاضافة إلى هاتين الفقرتين أن نشاط الفكر يجعل مضمونه كلياً : « فبمقدار ما يفكر العقل فإن مضمونه وموضوعه يبقيان شيئاً كلياً » ص ١٢٣ من ترجمتنا العربية للجزء الأول ، وانظر أيضاً قوله : « الارتفاع إلى الكلية هو ما يسمى بنشاط الفكر » ص ١٣١ من الترجمة السالفة الذكر (المترجم) .

(٢) يضع هيجل فى ذهنه طوال هذه الفقرة المناقشات والمجادلات التى نشبت فى عصره بين مدرستين من مدارس فقه التشريع : المدرسة التاريخية ، والمدرسة العقلية .
أما الأولى فهى تدرس القانون العرفى باهتمام خاص ، وتعتبره التبدّى الحقيقى للوعى الأصيل ، فالقانون فى رأيه لا يمكن أن يُعالج كما تعالج المادة الميتة فيطرح وتعاد صياغته بواسطة فقهاء من السياسيين المحترفين طبقاً لما يرونه سليماً فى هذه المادة ، وإنما القانون بوصفه عرفاً يكون على العكس حياً مثله مثل اللغة ، ويتداخل مع التراث القومى على نحوٍ لا يمكن فصله أو استبعاده ، وبذلك فإن الدراسة التاريخية للتراث القومى والمتطلبات القانونية هى بمثابة التمهيد الضرورى لعملية التقنين .
ولقد نظر سافينى ... Savigny رائد المدرسة التاريخية ، وزميل هيجل فى جامعة برلين إلى مشروعات التقنين المعروضة فى ذلك الوقت على أنها فجة وغير ناضجة من تعليقات نوكس ص ٣٥٧ (المترجم) .

من الناس) ، والزعم بأن القانون العرفى على أساس طابعه بوصفه عرفاً ، تؤهله لأن يصبح جزءاً من الحياة ـ هو زعم كاذب فالقوانين السارية فى أمة من الأمم لا تكف عن أن تكون عرفاً بمجرد كتابتها أو صياغتها فى قانون . إن المتضلعين فى الموضوعات الميتة ، والأفكار الميتة ، هم الذين يتحدثون فى أيامنا هذه عن « الحياة» وأنها تصبح « جزءاً من الحياة » ، وعندما تبدأ أمة فى اكتساب ثقافة ـ حتى ولو كانت ضئيلة ـ فإنها سرعان ما تبدأ فى تجميع قوانينها العرفية فى مجموعة واحدة ، غير أن هذه المجموعة توصف بأنها تجميع ميت لا شكل له ، مفُتت وغير متعين ، والفارق الرئيسى بينها وبين القانون الجدير بهذا الاسم هو أن القانون توجد فيه مبادئ التشريع فى صورة كلية ، ومن ثم فى تعينها ، ومدركة فى إطار الفكر ومعبِّرة عنه ، ونحن نعرف أن القانون القومى الإنجليزى ، أو ما يسمى بالقانون المحلى(١) موجود فى التشريعات (القوانين المكتوبة) وما يسمى

---

(١) يطرح عادة السؤال الآتى فى فقه التشريع : هل يستطيع العرف أن يقف فى وجه التشريع ؟ الشراح مختلفون فى حل هذه المسألة ..

فثمة مذهبان ، الأول : هو مذهب القانون الرومانى والنظم القانونية التى تأثرت به ، ومؤداه : أن العرف يستطيع أن يلغى التشريع تطبيقاً للقاعدة القانونية التى تقول : « إن القانون اللاحق يلغى القانون السابق » أى أن القاعدة اللاحقة تتغلب على القاعدة السابقة بصرف النظر عن مصدرهما ، فليس فى التشريع فى هذا الصدد أولوية ذاتية على العرف ، فإن جاء القانون المكتوب أولاً أمكن أن يلغيه أو يعدله عرف لاحق . وإن جاء القانون المكتوب بعد العرف أمكن أن يلغى العرف أو يعدّله .

ويقول سافينى فى هذا المعنى : إنه يجب التسوية بين العرف والقانون المكتوب من حيث الفاعلية القانونية ، فللعرف أن يكمل أو يعدّل أو يلغى قانوناً مكتوباً .

ويقول مشرِّع آخر : إن قوة القانون العرفى مساوية لقوة القانون المكتوب ، ولذا لا يقتصر القانون العرفى على تكملة القانون المكتوب الموجود بل يستطيع كذلك أن يلغيه .

أما المذهب الثانى فهو : مذهب الفقه الإنجليزى ومؤداه :

أن العرف يجب ألا يكون مخالفاً لقاعدة برلمانية . ويقول المشرع الإنجليزى سير وليم بلاكستون .. Sir Wıthaim Blackstone (١٧٢٣ ـ ١٧٨٠) الذى يشير إليه هيجل طوال هذه الفقرة : إن طول عدم الاستعمال لا يفقد القانون المكتوب فاعليته ، ولا =

بالقوانين « غير المكتوبة » ، بيد أن هذه القوانين « غير المكتوبة » لها تدوينها الخاص مثلها مثل القوانين المكتوبة ، فلكى تحصل على معرفة بها فإن عليك ببساطة أن تقرأ مجلدات متعددة توجد فيها هذه القوانين ، غير أن الخلط البشع الذى يحدث فى القانون الإنجليزى كما يحدث فى ممارسته يصوّره لنا تصويراً حياً أولئك المتصلون اتصالاً مباشراً مع الموضوع(١) .

فهم يشرحون لنا بصفة خاصة ، واقعة أنه ما دام القانون غير المكتوب متضمناً فى القرارات التى تصدرها المحاكم فإن ذلك يجعل من القضاه مشرعين دائمين . ومن واجبهم الرجوع إلى سلطة السابقين ما دام أسلافهم لم يفعلوا شيئاً سوى التعبير عن القانون غير المكتوب ، ومع ذلك فهو مُعفُون من الرجوع إلى سلطتهم السابقة ، وإعلان اتفاقهم ، أو عدم اتفاقهم مع القانون المكتوب(٢) .

= يستطيع العرف المخالف ـ وإن طال ـ أن يعدّل نصوصه فى أصغر خصوصيه ممكنة ، إن القانون غير المكتوب يمكن أن يخضع لعرف محلى قديم مخالف ، ولا كذلك القانون المكتوب فإنه يبقى أبداً ـ انظر فى هذه المشكلة بالتفصيل الدكتور عبد الحى حجازى فى كتابه « المدخل لدراسة العلوم القانونية » المجلد الأول (القانون) ص ٤٦٣ وما بعدها ـ مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٧٢ (المترجم) .

(١) ربما يقصد هيجل هنا أيضاً سير « وليم بلاكستون » كما سبق أن ذكرنا (المترجم).

(٢) يشير هيجل هنا أيضاً إلى مشكلة معروفة فى فقه التشريع وهى :

هل يعتبر القضاء مصدراً من مصادر القانون ؟ وهل هو يخلق القواعد القانونية ؟

وهنا أيضاً اختلف الشراح فى الإجابة على هذه المسألة : فذهب فريق منهم إلى أن وظيفة القضاء لا تقتصر على تطبيق القانون وتفسيره ، وأنه كثيراً ما يتعين على القاضى تطبيق نص غامض فيعطيه معنى من عنده ، بل قد يغير القاضى النص ليوفق بينه وبين الحاجات الجديدة ، وقد يضطر إلى إهمال بعض النصوص التى لم تعد تتفق مع المقتضيات الحالية ، ثم أنه قد يكمل نقصاً فى النصوص التشريعية فيقوم عندئذ بدور السلطة التشريعية .

فى حين ذهب فريق آخر إلى أن وظيفة القاضى هى تطبيق القانون ، وأن القاضى لا يخلق القانون للحالة المعروضة عليه ، بل يطبق القانون على الحالة المعروضة عليه ، وأن القاضى فى تفسيره النصوص الغامضة أو سدّه نقصاً فى القانون إنما يوسع فى =

ولقد ظهر خلط مماثل فى فقه التشريع فى الإمبراطورية الرومانية المتأخرة ، نتيجة لأحكام مختلفة أصدرها فقهاء مشهورون ذوو سلطان ، غير أن أحد أباطرة الرومان(١) واجه الموقف وعالج هذا الخلط بوسيلة معقوله عندما وضع ما يسمى « بقانون الاستشهادات ... Law Of Citations(٢) » وهو ضرب من التجميع لمجموعة من الفقهاء ماتوا منذ أمد بعيد ، وكان بينهم رئيس ، وتصويت ، وقبول لأغلبية الأصوات(٣) ، ولن تكون هناك إهانة لشعب متمدين أو لمشرّعيه أعظم من

= مضمون التشريع ، فهو لا يستمد القانون من عقله بل يكشف عن القانون فى كتاب التشريع ... إلخ - انظر فى هذا الموضوع كتاب الدكتور عبد الحى حجازى « المدخل لدراسة العلوم القانونية » المجلد الأول ص ٤٨٦ وما بعدها (المترجم) .

(١) الإمبراطور الذى يشير إليه هيجل هو « فالنتينيان الثالث ... Valentinian III (١٤٩ - ٤٥٥) إمبراطور روما فى الغرب (٤٢٥ - ٤٥٥) أجلسه على العرش ابن عمه « ثيود سيوس الثانى » ، والقانون المقصود فى هذه الفقرة نشر عام ٤٤٦ باسم « القانون الثيودوسى » (المترجم) .

(٢) كان مجلس الأحكام يتألف من خمسة من الفقهاء المشار إليهم بقانون : « التنويهات والاستشهادات » وقد صدر بهم مرسوم خاص يأخذ بتقريراتهم وآرائهم وأحكامهم ، ولا يعترف بوجوب التنفيذ إلا لمؤلفاتهم - وهؤلاء الفقهاء الخمسة هم : بابنيانوس ... Papi-nianus وجايوس ... Gaius وبولس ... Paulus وأولبيان ... Ulpianus ومودستين ... Modestin ، ولقد عاش بعضهم فى القرن الثانى الميلادى مثل (جايوس صاحب المدوّنة المشهورة باسمه) ، وعاش بعضهم الآخر مثل أولبيان فيما بين (١٧٠ - ٢٢٨) وبولس الثانى فى القرن الثالث .. إلخ ، لكن عندما كان يتم التصويت على قضية مطروحة وتتعادل الأصوات ، كان الصوت المرجح هو صوت « بابنيانوس » بوصفه رئيس المجلس .

وبديهى أن عملية تساوى الأصوات كانت كثيرة ، إذ لم يكن متاحاً معرفة أحكام جميع الأعضاء فى جميع القضايا فقد انقضى عليها أكثر من قرنين من الزمان فى بعض الحالات (المترجم) .

(٣) يحيل هيجل القارئ هنا إلى أستاذ القانون بجامعة توبنجن عام ١٧٨٨ جوستاف رنترڤون هوجو .... GUSTAV RITTER VON HUGO الذى نشر الطبعة الأولى من كتابه الرئيسى « موجز لتاريخ القانون الرومانى » عام ١٧٩٠ ، ويشير هيجل إلى الفقرة رقم ٣٥٤ ، وقد أصبحت الفقرة رقم ٣٨٥ فى الطبعة السابعة (المترجم) .

إنكار قدرته على وضع قوانين ، لأن مثل هذه المقدرة قد لا تتعلق بنسق من القوانين ذات المضمون التشريعي الجديد ، وإنما تتعلق فحسب بالقدرة على إدراك مضمون القوانين الموجودة في الفكر ، في كليتها المتعينة ، ثم تطبيقها بعد ذلك على الحالات الجزئية(١) .

---

(١) ثار خلاف فى ألمانيا حول فائدة التقنين ، وتألفت مدرستان : إحداهما تناصر فكرة التقنين ، وكان يتكلم بلسانها الفقيه « تيباوت ... Thibaut » الذى نشر عام ١٨١٤ فى هايدلبرج كتيبًا بعنوان « حول ضرورة عمل مجموعة مدنية عامة لألمانيا » بيّن فيه أنه يجب تعديل القانون كله بسبب أن المجموعات القديمة الوطنية كانت خاصة غير متفقة مع ظروف الجماعة الألمانية (فكانت القوانين السائدة : القانون الرومانى ، والقانون الكنسى وهى قوانين أجنبية تتنافر مع طبيعة الشعب الألمانى) ، ولهذا نادى بأن تعمل مجموعة قانونية واحدة لكل البلاد الألمانية وناشد الفقهاء أن يسهموا جميعاً فى عمل قانون وطنى يتفق مع عادات الشعب الألمانى ومصالحه .

أما المدرسة الثانية فكانت تعارض فكرة التقنين وكان يرأسها الفقيه « سافينى ... Sa-vigny » مؤسس المذهب التاريخى ، والذى قاوم الدعوة إلى عمل تقنين لألمانيا مقاومة عنيفة ، والإهانة التى يشير إليها هيجل فى هذه الفقرة كانت الفكرة الرئيسية فى الكُتَيب الذى نشره « سافينى » عام ١٨١٤ وعنوانه « حول دعوة جيلنا إلى التقنين والتشريع » ، وهاجم فيه حجج الداعين إلى عمل تقنين ، وذكر العيوب التى ينطوى عليها كل تقنين ، وكان يستند فى رأيه إلى فكرة كانت محور مذهبه التاريخى وهى أن القانون كاللغة يرتبط ارتباطاً وثيقًا بالبيئة التى ينشأ فيها ، وأنه لابد أن يتطور بتطور الجماعة ، وأن حبس القانون فى مدّونة وصبه فى قالب جامد إنما يترتب عليه شل حركته ومنعه من التطور وفقاً لتطور الجماعة .

وباختصار فإن الإهانة التى يشير إليها هيجل فى حجة « سافينى » الرئيسية والتى يقول فيها إن قانون الشعب لا يجوز أن تعمله لجنة ، بل يجب أن ينبثق من تجربة الشعب وطبعه وشعوره المشترك بحاجته الداخلية ، والمعتقد أن معارضة سافينى هى التى أخرت التقنين فى ألمانيا لأكثر من نصف قرن .

ولقد تكفلت الوقائع نفسها بفض النزاع الذى ثار بين أنصار التقنين وبين أعدائه ، ذلك أن معظم دول أوربا قد قننت تشريعاتها فى غضون القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ، وكان من بين هذه الدول ألمانيا ذاتها التى قننت تشريعها المدنى عام ١٩٠٠ .=

٢١٢ ـ القانون الوضعى يملك ـ بفضل ما فيه من حق ـ تلك القوة الملزمة التى ظهرت فحسب بسبب الهوة بين طابعه الضمنى ، وطابعه الموضوعى ويكتسب الحق وجوداً متعيناً نظراً لوضعه فى القانون الوضعى .

ويمكن فى مثل هذا الوجود أن تدخل عرضية إرادة الذات ، وغيرها من الظروف الجزئية ، ومن ثم يحدث تعارض بين مضمون القانون ومبدأ الحق .

(إضافة)

ومن هنا فإننا نجد فى القانون الوضعى ، أن ما هو شرعى هو مصدر معرفتنا عن الحق ، أو بدقة أكثر عن حقوقنا المشروعة ، وإلى هذا الحد يكون علم القانون الوضعى علماً تاريخيًا مبدؤه المرشد هو السلطة ، وكل شئ آخر عدا هذه الدراسة التاريخية ، هو مسألة خاصة بالفهم وتتعلق بتجميع القوانين وتطبيقها على أساس مبادئ خارجية ، وإجراء الاستنباطات منها ، وتطبيقها على تفضيلات جديدة ... إلخ ، وعندما يتطفل الفهم فيتدخل فى طبيعة الشئ ذاته فإن نظرياته قادرة ـ كما هى الحال مثلاً فى القانون الجنائى ـ على أن تبين لنا ما هو البرهان الاستنباطى الذى تستطيع أن تبتكره .

ليس لعلم القانون الوضعى الحق فى دراسة القوانين المعطاة فقط ، ولا أن يستنبط من معطياتها الوضعية تقدمها فى التاريخ فحسب ، بل إن ذلك واجب لا مندوحة عنه ، كما أن عليه أيضاً أن يدرس تطبيقاتها وأقسامها الفرعية حتى يصل إلى التفصيلات النهائية ويعرض مضامينها ، ومن ناحية أخرى فإذا ما تمت البرهنة على هذه الاستنباطات ، فإن السؤال الذى يُطْرَح بعد ذلك يدور حول مدى عقلانية قانون معين ، وقد يبدوا مثل هذا السؤال فاسداً أو خارجًا عن الموضوع عند أولئك الذين ينشغلون بدراسة هذه المسائل ، غير أن دهشتهم ينبغى على الأقل ألا تتحول إلى رعب .

= راجع فى ذلك الدكتور عبد الحى حجازى فى كتابه « المدخل لدراسة العلوم القانونية » المجلد الأول وموضوعه « القانون » ص ٤٣٢ ـ ٤٣٦ ـ مطبوعات جامعة الكويت عام ١٩٧٢ (المترجم) .

قارن هذه الإضافة بما سبق أن ذكرناه في الإضافة على الفقرة رقم ٣ حول «فهم القانون[1] » .

٢١٣ ـ يصبح الحق متعيناً بالدرجة الأولى حين يتخذ صورة القانون الوضعي، ويصبح كذلك متعيناً في المضمون حينما يطبق على مادة المجتمع المدني (أعني على النحو الذي لا حد له للروابط المعقدة وتقسيماتها الفرعية ، والأنواع المختلفة من الملكية والعقد داخل المجتمع) ـ وكذلك على الروابط الاجتماعية التي تقوم على القلب ، والحب ، والثقة[2] رغم أنه لا يصبح كذلك إلا بمقدار ما تتضمن هذه الأمور الحق المجرد بوصفه وجهًا لها (انظر فقرة ١٥٩) ، أما الأخلاق الذاتية والأوامر الخلقية فهي تخص الإرادة في جانبها الجزئي الذاتي الخاص ، ومن ثم لا يمكن أن تكون موضوعًا لتشريع وضعي ، والمادة الأخرى للمضمون المتعين للقانون تقدمها الحقوق والواجبات ، ويكون مصدرها ممارسته العدالة ذاتها ، والدولة .... إلخ .

٢١٤ ـ غير أن الحق الذي يتجسد في القانون الوضعي يصبح من الممكن تطبيقه على الحالة المفردة ، بغض النظر عن تطبيقه على أمثلة جزئية خاصة ، وهو بذلك يدخل دائرة الكم ، لا دائرة الفكرة الشاملة ، حيث يكون الكم هو مبدأ التعين ، وهي دائرة الكمي بما هو كذلك الذي يحدد القيمة النسبية لتبادل الكيفيات Qualia ... ويمكن للفكرة الشاملة في مثل هذه الدائرة أن تضع حداً عاماً يسمح بداخله بعملية التأرجح ، غير أنه ينبغي القضاء على هذا التأرجح حتى يتم عمل شيء ما ، ولهذا السبب يظل هناك داخل هذا الحد للقرارات العرضية التعسفية .

(إضافة)

يكمن الجانب الوضعي الخالص للقانون أساساً ، في هذا التركيز على الكل،

---

(١) قارن ترجمتنا العربية للجزء الأول من « أصول فلسفة الحق » ص ٩٥ وما بعدها (المترجم) .

(٢) قارن قوله : « إذا كان الميل والهوى ومشاعر القلب تقف في معارضة الحق الطبيعي والقوانين الوضعية ـ فليس في استطاعة الفلسفة ـ على الأقل ـ أن تعترف بسلطان من هذا القبيل » الجزء الأول من « أصول فلسفة الحق » ص ٩٥ (المترجم) .

لا فقط على مثال جزئى ، وإنما على حالة معزولة ، أعنى فى تطبيقه المباشر ، فنحن لا نستطيع أن نحدد عن طريق العقل ، ولا تستطيع الفكرة الشاملة أن تقول لنا أى المبادئ يؤدى تطبيقه إلى تحديد العدالة التى يتطلبها عقاب جريمة ما :

١ ـ عقاباً جسدياً يتألف من الضرب بالسوط أربعين جلدة ، أو تسع وثلاثين فقط .

٢ ـ غرامة خمسة جنيهات ، أو أربعة جنيهات وثلاثة وتسعين ، أو أربعة وتسعين قرشاً ... إلخ .

٣ ـ أو بالسجن سنة ، أو ثلثمائة وأربعة وستين يومًا .. إلخ ، أو سنة ويوم واحد أو يومين أو ثلاثة ... ومع ذلك فإن جلدة واحدة بالزيادة أو النقصان ، أو جنيهًا واحداً ، أو قرشًا واحداً ، أو أسبوعاً واحداً ، أو يومًا واحداً فى السجن ـ زيادة أو نقصاً يعنى ارتكاب ظلم ما[1] .

إن العقل نفسه يتطلب منا الاعتراف بأن العرضية والتناقض والظاهر لها دائرة وحق خاص بها ، وهى دائرة محددة ومحصورة ، ومن غير المعقول السعى لحل وتصحيح التناقضات بداخلها ، وها هنا نجد أن النفع الوحيد الموجود هو أن يتم شئ ما بالفعل ، وأن يحسم الأمر ويتقرر على نحوٍ ما ، بغض النظر عن كيف يتقرر (داخل حد ما) ويتعلق هذا القرار بالذاتية المجردة واليقين الذاتى الصورى التى إما أن تقرر التمسك بقدرتها (داخل هذا الحد) على حسم الأمر بغض النظر عن كيف يتقرر ، عن طريق الانتهاء من المداولة والتروى وبذلك تنهى الموضوع فى الحال أو أن تتبنى سبباً ما لاتخاذ القرار مثل الإبقاء على العدد صحيحاً ، أو أن تأخذ باستمرار بالعدد ٣٩ مثلاً[2] .

(١) قارن ما جاء فى سفر التثنية : « إذا وقعت خصومة بين أناس وتقدموا إلى القضاء ليقضى القضاة بينهم : فليبرئوا البرئ ويقضوا على المذنب . فإن كان المذنب يستحق الجلد يطرحه القاضى أمامه ويأمر بجلده على قدر ذنبه بالعدد أربعين جلدة لا يزيد فى جلده على هذه ضربات كثيرة لئلا يحتقر أخوك فى عينيك » . الإصحاح الخامس والعشرون : ١ ـ ٣ (المترجم) .

(٢) قارن قانون العبيد الموّحد الذى صدر فى جزيرة جاميكا .. Jamaica عام ١٨١٦ (وهى جزيرة بجزر الهند الغربية وكانت مستعمرة لبريطانيا) فهذا القانون يقرر أنه ينبغى ،

والحق أن القانون لا يحسم مثل هذه القرارات النهائية التى تتطلبها الحياة الفعلية ، وإنما هو يتركها بدلاً من ذلك لحرية تصرف القاضى ، على أن يحدد للقاضى فقط الحد الأقصى والحد الأدنى ، لكن ذلك لايغير من الأمر شيئًا ، لأن الحدين الأقصى والأدنى هما باستمرار أعداد صحيحة أيضًا ، ومن ثم فإن تحديدهما لا يعفى القاضى من أن يضع قراراً وضعيًا نهائيًا ما دامت ضرورات القضية لا تزال تترك له مثل هذا القرار .

ب - وجود القانون متعينًا

٢١٥ - إذا كانت للقوانين قوة ملزمة لنتج عن ذلك - من وجهة نظر الحق الخاص بالوعى الذاتى - (انظر فقرة ١٣٢ والإضافة) أنه لابد أن يعرفها الناس جميعاً .

(إضافة)

تعليق القوانين فى مكان مرتفع للغاية بحيث يصعب على المواطنين قراءتها (كما كان يفعل دينسيوس الطاغية)[١] ، ظلم ، مثل دفنها فى صفوف من المجلدات العلمية وسجلات العرف .. إلخ ، فى لغة ميتة بحيث يصعب على الناس أيضاً معرفة القوانين السارية فى بلادهم ، حتى بالنسبة للمحترفين الذين جعلوا من هذه المعرفة موضوع دراساتهم المهنية ، أما الحكام الذين قدموا لشعوبهم القانون القومى فى صورة تشريعات مرتبة ترتيبًا جيداً وواضحًا ، أو حتى مجموعة من القوانين غير الشكلية كتلك التى جمعها « جوستنيان ... -Justin

---

فى جميع الحالات ، ألا يُجلد العبد أكثر من تسعٍ وثلاثين جلدة فى اليوم الواحد .

والجلد بتسع وثلاثين جلدة ليس غريباً فى القاعدة القانونية للتشريع بالنسبة للعبيد ، ولقد كان هيجل قارئًا ممتازاً للصحف الإنجليزية التى ناقشت هذا القانون فى ذلك الوقت مناقشة مستفيضة - من تعليقات نوكس ص ٣٥٨ (المترجم) .

(١) هو « ديونسيوس ... Dionysius » (٤٣٠ - ٣٦٧ ق.م) طاغية سراقوسة فى صقلية وقاتل القرطاجيين ، ويقول ت. م. نوكس ... T. M. Knox لقد عجزتُ عن تتبع هذه القصة فى أى كتاب من الكتب التى أُلّفت عن هذا الطاغية ص ٣٥٨ (المترجم) .

ion(١) ، فقد كانوا أصحاب أعظم فضل قدموه لشعوبهم ، ونالوا من مواطنيهم ما يستحقون من شكرٍ وثناء ، غير أن الحقيقة أن عملهم كان فى الوقت ذاته مأثرة عظيمة فى نطاق العدالة .

٢١٦ ـ بالنسبة للتشريع القانونى العام فإن القوانين العامة البسيطة مطلوبة، ومع ذلك فإن طبيعة المادة المتناهية التى ينطبق عليها القانون تؤدى إلى تعيينات أبعد للقوانين العامة لا نهاية لها . وينبغى أن يكون القانون من ناحية كلاً شاملاً مغلقاً وكاملاً ، كما أن الحاجة إلى تعيينات أبعد ما تكون من ناحية أخرى حاضرة ومستمرة ، غير أنه ما دام هذا التناقض لا يظهر إلا عندما تُطبق القوانين الكلية التى تظل ثابتة وغير متغيرة على أنواعٍ خاص من الحالات ، فإن حق استكمال القاعدة التشريعية يظل قائماً ، مثله مثل الحق فى أن تكون هذه المبادئ العامة البسيطة قادرة على أن توضع وأن تفهم بمعزل عن تطبيقها على مثل هذه الأنواع الجزئية ومتميزة عنها .

(إضافة)

يُعَد تدخل العقل التدريجى ، وما هو فى ذاته ولذاته حق ، فى مؤسسات بدائية تقوم فى جذورها على خطأ ، وهى بذلك مؤسسة تاريخية خالصة ـ يُعد مثل هذا التدخل مصدراً خصباً لتعقد التشريع ، ولقد حدث ذلك فى القانون الرومانى كما سبق أن ذكرنا (انظر الإضافة للفقرة ١٨٠) وفى قانون الإقطاع فى العصور الوسطى ... إلخ ، لكن من المهم أن نلاحظ أن طبيعة المادة المتناهية

(١) قام الإمبراطور جستنيان بحركة إصلاح للتشريعات الرومانية فكلف عام ٥٢٨ م ، لجنة مؤلفة من عشرة من فقهاء القانون الرومانى لكى ينظموا قوانين الدولة وهى التى سميت باسم « هيئة الرجال العشرة » ولقد نشرت أعمالها عام ٥٢٣ باسم مدّونة جوستنيان فى الفقه الرومانى . كما نشر جوستنيان أيضًا مجموعة أحكام القانون الرومانى ، وقواعده استمدها من كتب السلف فى مجموعة سماها « البندكنت » أو « الديجست » ومعنى الكلمة الأولى الحاوى الأوفى أو الجامع الأوفى ، ومعنى الكلمة الثانية المختار أو المستصفى . قارن تعليقنا بالتفصيل فى الجزء الأول من « أصول فلسفة الحق » ص ٩٥ ـ ٩٦ (المترجم) .

نفسها التى يُطبق عليها القانون تقتضى بالضرورة تسلسلاً لامتناهياً فى تطبيقها لمبادئ كلية هى فى ذاتها ولذاتها عقلية .

وهناك سوء فهم أدى كذلك إلى ظهور مطلب - قد تحول إلى رغبة مرضية ملحة عند العلماء الألمان بصفة خاصة - هو أن تكون القاعدة التشريعية تامة على نحوٍ مطلق ، ولا تسمح بأية تعيينات جديدة فى تفصيلاتها ، كما أدى أيضاً إلى ظهور حجة تقول إنه نظراً لعجز القاعدة القانونية عن بلوغ مثل هذا الاكتمال التام ، لذلك ينبغى علينا أن نصدر شيئًا غير تام ، أى ينبغى علينا ألا تصدر قاعدة قانونية على الإطلاق . ويقوم سوء الفهم هذا فى الحالتين على تصور خاطئ لطبيعة المادة المتناهية (كالقانون الخاص) التى يكون فيها مثل هذا الاكتمال المزعوم عبارة عن اقتراب دائم من الاكتمال ، وهو تصور خاطئ للاختلاف بين الكلى الخاص بالعقل ، والكلى الخاص بالفهم(١) ، وعلى تطبيق الأخير على مادة متناهية وذرات تسير إلى الأبد . إن المثل يقول : « إن أكبر أعداء الحسن هو الأحسن(٢) ... Le Plus Grand Ennemi Du Bien, C'est Le Meilleur .

وهذا هو تعبير الحس المشترك السليم(٣) ضد الحس المشترك التافه : حس البرهنة الزائفة والفكر المجرد .

---

(١) انظر فيما يتعلق بالفرق بين الكلى المجرد الخاص بالفهم ، والكلى العينى الخاص بالعقل ، تعليقنا رقم ٧٩ على الفقرة ٢٤ ص ١٣٥ من ترجمتنا للجزء الأول من « أصول فلسفة الحق » ويكفى هنا أن نقول إن الكلى الأول هو الكلى الأرسطى كما عبّرت عنه شجرة فرفريوس ، والثانى هو الكلى الهيجلى الحقيقى الذى يشمل فى جوفه الجزئى والفردى (المترجم) .

(٢) ورد هذا المثل فى الأصل الألمانى باللغة الفرنسية ، وكان على هذا النحو الذى أثبتناه فى الطبعة الأولى ، أما فى الطبعتين الثانية والثالثة فقد استبدلت كلمة .... Mieux بكلمة ... Meilleur ويرجح نوكس أن يكون هذا المثل إيطالى الأصل - انظر تعليقه ص ٣٥٨ (المترجم) .

(٣) انظر فى معنى مصطلح الحس المشترك ... Comon Sense ظاهريات الروح ص١٢٧ ، وكذلك (١٧٦ - ١٧٧) وانظر أيضًا كتاب هيجل « تاريخ الفلسفة » المجلد الثالث من الترجمة الإنجليزية ص ٣٧٦ وما بعدها حيث يستخدم هيجل هذا المصطلح -

٢١٧ ـ يتّحول مبدأ الحق فى المجتمع المدنى إلى قانون ، ولقد كان تجسيد حقى الفرد حتى الآن مباشراً ومجرداً ، وهو الآن يتجسد بالمثل فى إرادة ومعرفة كل أنسان بمعنى ، أنه أصبح الآن معترفاً به ، ومن ثم فإن حيازة الملكية ونقلها إلى الآخر ينبغى الآن أن تبدأ وتنتهى فى هذه الصورة التى يعطيها لها التجسيد ، فالملكية فى المجتمع المدنى تعتمد على العقد ، وعلى الشكليات التى تجعل المالك قادراً على البرهنة على صحة العقد من الناحية القانونية .

(إضافة)

الوسائل الأصلية ، أعنى المباشرة لحيازة الملكية وصفاتها (قارن فيما سبق فقرة ٥٤ وما بعدها) تغيب فى المجتمع المدنى ، ولا تظهر إلا بوصفها أعراضًا معزولة ، وعوامل ثانوية لإجراءات الملكية ، فهى إما وجدان أو شعور يرفض أن يتحرك ويتجاوز ما هو ذاتى ، وإما فكرة انعكاسى يتشبث بالماهيات المجردة ، ويطرح الشكليات جانبًا فى حين أن الفهم الجاف الممل يتشبث من جانبه بالشكليات بدلاً من الشئ الحقيقى الواقعى ويضاعفها إلى ما لا نهاية .

لكن مسيرة التطور الروحى بغض النظر عن ذلك هى الكفاح الطويل المضنى لتحرير المضمون فى الصورة الحسية المباشرة ، ولتهبه صورته الفكرية المناسبة وتعطيه ـ من ثم ـ تعبيراً مقنعًا وبسيطًا ، ولهذا السبب نجد أن المراسيم

ـ فى وصف فلاسفة المدرسة الأسكتلندية يقول مثلاً : « إن توماس ريد ... Thomas Reid (١٧١٠ ـ ١٧٩٦) يرى أن هناك حقائق أساسية يأتى بها الحس المشترك ، ويعترف على نحو مباشر بأنها حاسمة ومطلقة » ص ٣٧٦ .

ونفس الشئ عند جيمس بياتى .. James Beattie (١٧٣٥ ـ ١٨٠٣) : « الحس المشترك للفهم البشرى البسيط هو مصدر كل أخلاق ودين ، وكل يقين ، ولا بد أن تنضاف تأكيدات الحس المشترك إلى شهادة الحواس » ص ٣٧٧ .

وكذلك جيمس ازولد ... James Oswald وهو لاهوتى أسكتلندى أيضًا يقول : « إن وجود الله يعلو على كل برهان ، وعلى كل شك ، لأن الحس المشترك الأخلاقى يؤكده على نحوٍ مباشر » ص ٣٧٨ (المترجم) .

والطقوس والشكليات عندما يكون تطور القانون لايزال فى بدايته ، تصبح أكثر من أمورٍ عرضية ، وتُعد بالأحرى هى العامل الأساسى الهام بدلاً من أن تكون مجرد رمز ، ومن ذلك فإننا نجد أنه حتى فى القانون الرومانى احتُفظ بعددمن الأشكال ولاسيما العبارات المستمدة من استخدام الطقوس القديمه بدلاً من أن يحل محلها مجموعة من الصور والتعبيرات العقلية التى تعبر عنها تعبيراً تاماً[1]

٢١٨ ـ ما دامت الملكية والشخصية قد تم الاعتراف بمشروعيتهما وصحتهما فى المجتمع المدنى ، فإن ارتكاب الشر يصبح الآن ، لا مجرد انتهاك لا متناه ذاتياً ، بل هو انتهاك أيضاً للشئ الكلى الذى يوجد بقوة وثبات داخليين ، وهكذا يظهر موقف جديد يُرى فيه الفعل بوصفه خطراً على المجتمع ، وبالتالى يزداد حجم ارتكاب الخطأ[2] ، لكن واقعة أن المجتمع أصبح من ناحية أخرى قوياً واثقاً من نفسه تقلل من الأهمية الخارجية للضرر ، وتؤدى بالتالى إلى تخفيف عقوبته .

(إضافة)

القول بأن إلحاق الأذى بعضو واحد فى المجتمع هو إلحاق للأذى بجميع الأعضاء الآخرين لا يغيّر من تصور ارتكاب الشر ، وإنما يغيّر من الوجود

---

(١) كان الرومان يحرصون على طقوس معينة عند تطبيق القانون ، من ذلك مثلاً أنهم قسموا الأشياء التى يمكن نقل ملكيتها إلى نوعين : أشياء نفسية ... Res Mancipi ، وأشياء غير نفسية ... Res Nec Mancipi ، أما الأشياء النفسية فهى التى تنقل ملكيتها بالإشهار (المانسيباسيو ... Mancipatio) أى بواسطة الميزان وقطعة النحاس وبحضور خمسة شهود رومانيين بالغين ، وتلاوة بعض العبارات ، ولا يمكن أن يُنقل بغير هذه الطريقة ، أما الأشياء غير النفيسة فتنقل بطريق التسليم ...Traditio دون أن يتطلب هذا التقسيم شيئاً من المراسيم والشكليات (المترجم) .

(٢) قارن ما سبق أن ذكره هيجل فى الإضافة على الفقرة ٩٦ : « كثير من الخصائص الكيفية للجريمة مثل خطرها على الأمن العام ، يكمن أساساً فى ظروف أكثر عينية ، رغم أنها ترتبط ارتباطاً أساسياً أيضاً بأصلها غير المباشر ، أعنى بنتائجها بدلاً من أن ترتبط بفكرتها الشاملة ، فالجريمة التى تؤخذ بذاتها مثلاً أشد خطراً فى طابعها المباشر » ص ٢١ ـ ٢١١ من ترجمتنا للجزء الأول « لأصول فلسفة الحق » (المترجم).

الخارجى للضرر الذى وقع ، وهو ضرر يمس الآن روح المجتمع المدنى ووعيه ككل ولا يكون مجرد تجسيد خارجى للشخص الذى أضير على نحوٍ مباشر ، لم يكن المواطنون فى عصور البطولة على نحو ما نراه فى التراچيديا (المأساة) القديمة[1] ، يشعرون بأنهم أُضيروا من الأخطاء أو الجرائم التى يرتكبها أعضاء الأسرة المالكة بعضهم فى بعض .

تُعد الجريمة فى ذاتها ، أنى لا متناهياً[2] ، لكن بوصفها واقعة موجودة لابد من قياسها من حيث الكم والكيف (انظر فقرة ٩٦) ، وما دام نطاق وجودها هنا يحمل خاصية جوهرية تؤثر فى فكرة شرعية القوانين والوعى بها ، فإن خطرها على المجتمع المدنى هو تحديد حجمها ، فهذا التحديد هو على الأقل أحد خصائصها الكيفية .

وهذا الكيف ، أو الحجم ، يختلف تبعًا لحالة المجتمع المدنى ، وهذا هو الذى يبرر أحيانا إصدار عقوبة الإعدام لسرقة قروش قليلة « أولفت ... Turnip » وأحيانا أخرى إصدار عقوبة مخففة لسرقة أكبر من ذلك مائة مرة[3] ، وإذا ما نظرنا إليها من زاوية خطرها على المجتمع لبدا ذلك - لأول وهلة - زيادة فى

---

(١) يقصد هيجل هنا التراچيديا اليونانية حيث كانت الجوقة من أعضاء البيت الملكى الذين تدور الرواية حول سوء حظهم ، كما هى الحال فى أجاممنون ... Agamemnon وأوديب ، وتيرانس ... Tyrannus إلخ ، تتعاطف مع سوء حظ الحكام ، وتعبر عن بعض القواعد الأخلاقية ، لكنها لا تتحدث عن الكوارث التى نزلت بهم على أنها كوارث هذه الجوقة الخاصة (المترجم) .

(٢) على الرغم من أن الجريمة فعل جزئى ذو طابع خاص فهى مثلاً سرقة عشرة جنيهات .. الخ فإنها تحمل كذلك طابعاً لا متناهياً من حيث إنها سلب للحق بواسطة إرادة حرة، ومن ثم فهى تستحق العقاب ، أعنى أن تُسلب من جديد (المترجم) .

(٣) قارن ما يقوله الفقيه الإنجليزى بلاكستون : « من المعقول جداً إنزال أقصى العقوبات على تلك الجرائم التى تهدم الأمن القومى أو سعادة الناس عامة ... فقد تعاقب جريمة سرقة منديل من شخص ما بالعقوبة القصوى (قد تصل إلى الإعدام) فى حين يعاقب سرقة كمية كبيرة من القمح من أرض فضاء بعقوبة النفى أو الإبعاد فحسب » من تعليقات نوكس ص ٣٥٩ (المترجم) .

خطورة الجريمة ، غير أن الواقع أن مثل هذه النظرة كانت السبب الأول فى تخفيف عقوبتها ، ومن ثم فالقانون الجنائى هو أساساً ابن عصره ، وربيب حالة المجتمع المدنى فى ذلك العصر .

جـ ـ دار القضاء
(أو المحكمة)

٢١٩ ـ حين يتخذ الحق صورة القانون ، فإنه يخطو نحو نمط من الوجه المتعين ، وهو بذلك يصبح شيئاً لذاته معارضاً للإرادة الجزئية ، وللرأى الذاتى عن الحق ، فيكون له وجود قائم بذاته يدعم نفسه بوصفه شيئًا كلياً ، ويتم إنجاز ذلك عن طريق الاعتراف به وجعله واقعاً لحالة جزئية معينة بغض النظر عن الوجدان الذاتى والمصلحة الخاصة ، وتلك مهمة السلطة العامة ـ أو دار القضاء أو المحكمة .

(إضافة)

يمكن أن يتخذ الأصل التاريخى لمهنة القاضى وللمحكمة صورة منحة من الأب الباطرياركى إلى شعبه ، أو يتخذ صورة العنف والقوة ، أو صورة الاختيار الحر ، غير أن هذه الصورة لا علاقة لها بطبيعة المهنة ذاتها . وإذا نظرنا إلى إدخال النظام القضائى على أنه فعل من أفعال الفضل والتكرم الاختيارى من جانب الملوك والحكومات (كما يفعل السيد ڤون هالر ... Herr / Von Halle) فى كتابه « تجديد العلم السياسى[1] » ، فإننا فى هذه الحالة نُبرهن على إفلاس فكرى لا يرتبط إلا على نحوٍ مهوّش بنقاشنا الآن الذى يتعلق بالقانون والدولة . فالنقطة الهامة هى أن المؤسسات الشرعية والسياسية عبارة عن مؤسسات عقلية من حيث المبدأ ، ومن ثم فهى ضرورية ضرورة مطلقة ، أما مشكلة الصورة التى ظهرت فيها أو أدخلت بها ، فلا أهمية لها على الإطلاق بالنسبة لمن ينظر إلى أساسها العقلى .

---

(١) نشره هالر عام ١٨١٦ فى أربعة مجلدات ودافع فيه عن نظرية القانون الطبيعى ضد القانون المدنى الذى يصنعه الإنسان (المترجم) .

وفى الطرف الأقصى المقابل لوجهة نظر « فون هالر » توجد الفكرة البربرية التى تقول إن ممارسة العدالة الآن على نحو ما كانت عليه عندما كان الحق هو القوة - هى ممارسة خاطئة للقوة ، وقمع الحرية ، واستبداد . إنه ينبغى النظر إلى ممارسة العدالة على أنها إتمام لواجب السلطة العامة ، كما أنه لا يقل عن ممارستها لحقها ، مادام حقاً فإنه لا يعتمد على تفويض عفوى من أفراد المجتمع لسلطة من السلطات .

٢٢٠ - حين يتخذ حق منع الجريمة صورة الانتقام (انظر فقرة ١٠٢ فيما سبق) فإن الحق فى هذه الحالة يكون ضمنيًا ، ولا يتخذ الصورة الصريحة للحق ، أعنى أنه ليس ثمة ما يبرر فعل الانتقام ، فبدلاً من أن يكون الأذى لطرف واحد يتحول الأذى الآن على مسرح المجتمع ليصبح أذىً كليًا ، ويتحقق هذا الأذى بالفعل فى المحكمة ، التى تأخذ على عاتقها ملاحقة الجريمة وردعها ، وبالتالى فإن هذه الملاحقة تكف عن أن تكون قصاصاً ذاتياً عارضاً ، كما هى الحال فى الأنتقام ، بل تتحول إلى مصالحة أصلية بين الحق وذاته فى العقاب ، وهى من الناحية الموضوعية مصالحة بين القانون وذاته ، لأنه بإلغاء الجريمة يُسترد القانون ويتحقق بذلك سلطته ، وهى من الناحية الذاتية مصالحة بين المجرم ونفسه ، أعنى بين القانون الذى يعرف أنه قانونه الخاص ، والذى هو مشروع من أجل حمايته ، فحينما يضيق عليه هذا القانون فإن المجرم نفسه يحد من عملية التطبيق هذه إرضاءً للعدالة ، وتحملاً لتبعة عمله .

٢٢١ - يتمتع عضو المجتمع المدنى بحق حماية القانون ... In Judicio Stare ومن ثم فعندما تكون حقوقه الخاصة موضع نزاع فإن عليه واجب التسليم بسلطة المحكمة القضائية ، وقبول قرارها على أنه نهائى .

٢٢٢ - الطابع الخاص الذى يكتسبه الحق أمام القضاء هو أنه لابد أن يكون من الممكن البرهنة عليه ، فعندما يلجأ الطرفان المتنازعان إلى القانون فإنهما يوضعان فى موضع الإدلاء ببراهين ، وشواهد ، ودعاوى تُمكّن القاضى من التعرف المباشر على الوقائع أو الإلمام بها ، وهذه الخطوات فى مسارها القانونى هى ذاتها حقوق ، ومن ثم لابد أن يحدد القانون مسارها ، لأنها تؤلف جانبًا جوهريًا من فقه التشريع .

٢٢٣ ـ وهذه الخطوات تنقسم فى مسارها القانونى أقساماً فرعية بصفة مستمرة ، دون أن يكون لها حدود معينة ، إلى أعمال أكثر وأكثر كل منها متميز بذاته ، وهو نفسه حق ، ومن ثم فإن المسار القانونى فى ذاته لأية قضية يبدأ الآن يصبح شيئاً خارجياً عن غايته ، بل ويعارضها ، وهذا المسار الطويل من الشكليات هو حق للطرفين المتنازعين ، كما أن لهما الحق فى اجتيازه من البداية إلى النهاية ، لكن لا يزال من الممكن أن يتحول إلى شر ، بل ووسيلة لارتكاب الظلم ، ولهذا السبب جعل القانون من واجب الأطراف المتنازعة الرضا بإجراء بسيط للتحكيم (أمام محكمة من المُحكمين[1]) ، ومحاولة الصلح وتسوية خلافاتهم خارج ساحة القضاء حتى يحمون أنفسهم - بل ويحمون الحق نفسه بوصفه جوهر الموضوع ، وبالتالى الأساس فى القضية - من الإجراءات القانونية وسوء استخدامها .

(إضافة)

معنى ذلك أن العدل أو الإنصاف يقتضى الانتقال من الحقوق الصورية التى تنتمى إلى الاعتبارات الأخلاقية أو غيرها إلى مضمون القضية أساساً ، غير أن محكمة الانصاف قد تعنى محكمة تفصل فى قضية فردية دون النظر إلى شكليات الإجراءات القانونية ، ولا سيما الدليل الموضوعى الذى قد يتطلبه التطبيق الحرفى للقانون ، وفضلاً عن ذلك قد تفصل فى قضية خاصة بوصفها حالة فريدة، وليس من زاوية التخلص منها بطريقة يمكن أن تخلق سابقة قانونية ملزمة فى المستقبل .

٢٢٤ ـ لا تقتصر حقوق الوعى الذاتى على نشر القوانين فحسب (انظر

(١) محكمة من الدرجة الأولى ، وكان لها نظير فى الولايات الألمانية ، والإجراءات التى يتحدث عنها هيجل فى هذه الفقرة لا تنطبق إلا على التنظيمات القضائية فى بعض الولايات الألمانية ، غير أن مبدأ الالتجاء إلى التحكيم فى حالة المنازعات لا يزال سارياً فى عقود التجارة الحديثة ، وهو مطلب مشروع ولا سيما فى البلدان التى يحدد فيها السعر تحديداً قسرياً بقرار من البرلمان .. من تعليقات نوكس Knox ص ٣٥٩ (المترجم) .

فيما سبق فقرة ٢١٥) وإنما تمتد كذلك إلى رمكان التحقق من تطبيق القانون فى حالة جزئية خاصة (مسار الإجراءات ، والحجج القانونية ... إلخ) أعنى الإعلان عن الاجراءات القانونية ، وسبب ذلك هو أن المحاكمة هى - ضمناً - حادثة لها شرعية كلية ، فعلى الرغم من أن مضمونها الجزئى يؤثر فى مصالح الطرفين وحدهما ، فإن مضمونها الكلى ، أعنى الحق الموجود فى القضية والحكم المبنى عليه يؤثر فى مصالح الناس جميعاً .

(إضافة)

إذا كان أعضاء المحكمة يتداولون فيما بينهم بصدد الحكم الذى ينبغى عليهم إصداره ، فإن هذه المُداولات تُعبّر عن آراء ووجهات نظر لا زالت شخصية ، ومن ثم فمن الطبيعى ألا تكون عامة .

٢٢٥ - بحكم المحكمة يطبق القانون على حالة فردية ، ولهذا الحكم جانبان متمايزان : الأول : التأكد من طبيعة الحالة الخاصة بوصفها حادثاً جزئياً فردياً (مثلاً هل تم تحرير عقد .. إلخ ، وهل هناك تجاوز ، ومنْ الذى ارتكبه) والتفكير فى حالات الجريمة فى تحديد الطابع الجوهرى للعمل الإجرامى (انظر إضافة الفقرة ١١٩) . والثانى : إدراج القضية تحت القانون الذى يستعيد لها الحق ، والعقوبة فى حالات الجرائم هى التصور الذى يندرج تحت هذا القانون ، ويقوم موظفون مختلفون بإصدار القرارات على هذين الجانبين(١) .

(إضافة)

ظهر هذا التمييز فى الوظائف فى النظام القضائى عند الرومان عندما كان « البريتور ... Praetor » يصدر الحكم بناء على افتراض أن الوقائع هى كذا وكذا ،

---

(١) هيئة المحلفين تبحث عن الوقائع ، فى حين يعلن القاضى القانون ، ويصدر الحكم (المترجم) .

كما أنه يُعيّن هيئة محلفين للبحث فى الوقائع(١) .

أما فى القانون الإنجليزى فإنه يترك لبصيرة النائب العام واختياره تحديد الطابع الدقيق لفعل الجريمة (هل هو مثلاً قتل أو اغتيال ... إلخ) ولم يكن فى استطاعة المحكمة أن تعدّل فى الاتهام إذا ما وجدت أن اختيار النائب العام خطأ(٢) .

٢٢٦ ـ هناك أولاً : مسار التحقيقات ، وهناك ثانيًا : الخطوات التفصيلية للإجراءات بين الطرفين المتنازعين (وهذه الخطوات هى نفسها حق من حقوقهم ـ راجع الفقرة رقم ٢٢٢) ، والوجه الثانى من الحكم المذكور فى الفقرة السابقة ـ ذلك كله ينتمى إلى عمل القاضى الخاص ، فهو أداة القانون ، ولهذا لابد أن تُعد القضية أمامه بطريقة تجعل من الممكن إدراجها تحت مبدأ ما ، أعنى أنه لابد أن يُنزع عنها طابعها التجريبى الظاهرى ، وتُرفع إلى مرتبة الواقعة المعترف بها ذات الطابع العام .

٢٢٧ ـ الوجه الأول للحكم ، أعنى معرفة وقائع القضية بوصفها فردية فريدة ووصف طابعها العام لا يتضمن فى ذاته أى نطق بالحكم من الزاوية القانونية ، وإنما هى معرفة فى متناول أى إنسان مثقف . إن النقطة الجوهرية فى وصف طابع الفعل هى اللحظة الذاتية ، أعنى نية الفاعل وبصيرته (انظر الجزء الثانى(٣))

---

(١) البريتور : هو القاضى عند الرومان ، وكان من حقه الاشتراك فى اصلاح القوانين وشرحها ، أما بالنسبة للمحاكمة فقد كان يستمع إلى الأطراف المتنازعة بطريقة غير رسمية ، ثم يعد القضية ، ويرسلها مكتوبة إلى هيئة المحلفين مع إعطائهم توجيهات بإصدار حكم (أ) أو (ب) طبقًا للأدلة ، ولم تكن هيئة المحلفين من القضاة ، وإنما من عامة الناس وإن كانوا على قدرٍ من الثقافة والقانونية (المترجم) .

(٢) يبدو أنه كان فى ذهن هيجل ما كان يلجأ إليه المدعى عليه فى أيامه ، ولا سيما (فى إنجلترا) من الاحتجاج بثغرات فى القانون لضمان تبرئته .
ويسوق بلاكستون على ذلك مثلاً برجل اتهم فى جريمة سرقة أحد كلاب الصيد ، غير أن المرافعة انصبت على إبراز أن سرقة كلاب الصيد كان انتهاكًا مدنيًا ، وليس جريمة ، وبذلك تمت تبرئته ، ولقد ألغى الملك جورج الرابع بمرسوم ملكى الكثير من هذه الذرائع والحجج التى تلجأ إلى ثغرات فنية فى القانون ـ من تعليقات توكس ص ٣٥٩ (المترجم) .

(٣) ولا سيما فقرة ١١٩ فيما سبق (المترجم) .

ولا يعتمد البرهان على موضوعات العقل ، ولا على مجردات الفهم ، وإنما يعتمد فحسب على جزئيات وظروف خاصة ، وعلى موضوعات المعاينة الحسية واليقين الذاتى ، ومن ثم فهو لا يتضمن بذاته أى عامل إثباتى موضوعى مطلق ، وينتج عن ذلك أن يكون الحكم على الوقائع معتمداً فى نهاية الأمر على الاقتناع الذاتى والضمير (القَسَم ... Animi Sententia)(١) فى حين أن الدليل ، القائم على أقوال الآخرين ، وشهاداتهم يصل إلى قمة تحققه النهائى - وإن كان هذا التحقق ذاتياً خالصاً - عن طريق القَسَم .

(إضافة)

إن الأهمية الأولى فى هذا الموضوع هى أن نضع نصب أعيننا طبيعة ، ونوع الدليل الموجود هنا ، وأن نفرق بينه وبين المعارف ، وأدلة من نوع آخر ، فإقامة الدليل على أساس مقولة عقلية ، مثل الفكرة الشاملة للحق نفسه تعنى أن نفهم ضرورته ، وذلك يتطلب منهجاً آخر غير المنهج الذى تتطلبه البرهنة على النظرية الهندسية ، وفضلاً عن ذلك فإن الشكل فى النظرية الهندسية يحدده الفهم ، ويجعله مجرداً كلما سرنا طبقًا لقاعدة ما ، أما فى حالة الشئ ذى المضمون التجريبى مثل واقعة ما ، فإن المعرفة المادية هى المعاينة الحسية المعنية ، واليقين الحسى الذاتى ، والأقوال والشهادات المتعلقة بهذه المادة ، ويبقى أمامنا بعد ذلك مشكلة استخراج النتائج واستنتاجها من هذا الضرب من الشهادة ومن التصريحات والأقوال ، وغير ذلك من التفصيلات .. إلخ ، والحقيقة الموضوعية التى تنبثق من مادة من هذا القبيل والمنهج المناسب . حين تبذل المحاولات لتحديده تحديداً موضعياً صارمًا يؤدى إلى إنصاف براهين ، كما تؤدى بواسطة استنباطات صارمة أبعد من ذلك ، وهى استنباطات تتضمن فى الوقت ذاته لا

---

(١) كان القسم فى القانون الرومانى هو : « اقسمُ بكل ما أؤمنُ به » أو « اقسم بضميرى » (المترجم) .

منطقية صورية ... Formal Illogicality إلى عقوبات غير عادية(١) لكن مثل هذه الحقيقة الموضوعية تعنى شيئاً مختلفاً أتم الاختلاف عن حقيقة المقولة العقلية أو عن قضية كان الفهم قد حدّد مضمونها لنفسه ـ سلفاً ـ تحديداً مجرداً .

وما دام الطابع القانونى للمحكمة يجعلها قادرة على التأكد من مثل هذا النوع من الحقائق حول الأحداث التجريبية ، ومن ثم يضفى عليها هذه الوظيفة ويعطيها بالتالى الحق فى إنجازها ، ويضع على عاتقها ضرورة القيام بها ـ فإنه يبيّن لنا أن ذلك هو أفضل منظور لحسم المشكلة التى تسأل : إلى أى حدٍ ينبغى أن تعزى القرارات حول نقاط الواقع والقانون أيضاً ، إلى المحاكم باعتبارها هيئة قضائية بالمعنى الدقيق للكلمة .

٢٢٨ ـ عند النطق بالحكم ـ بمقدار ما تكون وظيفة الحكم أن يدرج تحت القانون الحالة التى حسم طبيعتها ـ يكون الوعى الذاتى لحق الطرفين المتنازعين محفوظاً بالنسبة للقانون بسبب أن القانون « معروف » وهو بالتالى قانون الطرفين المتنازعين نفسيهما ، وكذلك من حيث اندراجه تحت قانون فى محاكمة علنية ، أما حين يستند القرار إلى وقائع عن القضية جزئية ذاتية خارجية (تتدرج المعرفة به تحت الوجه الأول الموصوف فى الفقرة ٢٢٥) فإن هذا الحق تشبعه الثقة التى يشعر بها الطرفان المتنازعان فى ذاتية أولئك الذين أصدروا القرار ، وهذه الثقة تقوم أساساً على المماثلة بين الذين أصدروا القرار ، وبين أطراف النزاع من حيث الجزئية ، أعنى وضعهم الاجتماعى ... إلخ .

---

(١) تحاول هيئة المحلفين أن تحدد تحديداً موضوعياً وعلى نحو مطلق ، ما إذا كان المتهم مذنباً أم غير مذنبٍ ، فهى تستدل بصدق الشهادة التى أدلى بها صاحبها بعد أن أدى القسم ، لكن حيث إن هذه الشهادة تجريبية فى مضمونها ، ولا يمكن البرهنة على صدقها بنفس الصرامة التى نبرهن بها على صدق النظرية الرياضية ، فإن الاستنتاجات منها مهما كانت مخلصة وصادقة ، فإنها استنتاجات غير صحيحة من الناحية الصورية إذا ما زعمت لنفسها برهنة موضوعية كاملة ، وأما العقوبات فهى تكون عادية إذا ما أصدرها القضاة بدون المحلفين على المجرمين الذين يعترفون بجريمتهم ، وتكون العقوبات غير عادية إذا ما جاءت بعد قرار المحلفين . قارن موسوعة « العلوم الفلسفية » لهيجل فقرة ٥٣١ ، إضافة من تعليقات نوكس (المترجم) .

(إضافة)

يمكن أن ننظر إلى حق الوعى الذاتى أو لحظة الحرية الذاتية ، بوصفه الشئ الأساسى الذى ينبغى علينا أن نضعه نصب أعيننا عندما ندرس ضرورة أن تكون الاجراءات القضائية عامة ، وكذلك ما يسمى هيئة المحلفين فى المحاكم ، فذلك فى نهاية الأمر هو ماهية ما يمكن أن يُقدَّم ، أياً كان نوعه لصالح المؤسسات فى صورة المنفعة ، ومن وجهات نظر أخرى واستدلالات أخرى حول حسناتها ومساوئها يمكن أن يظهر ألوان من الحجاج المتبادلة ، غير أن استدلالاً من هذا الضرب كجميع ألوان الاستدلال الاستنباطى الأخرى ، إما أن يكون ثانوياً وغير حاسم ، أو أن يكون قد استمد من مجالات أخرى وربما أعلى ، غير مجال المحاسن والمساوئ ، وقد يكون الأمر أفضل من ذلك من الناحية النظرية إذا كانت ممارسة العدالة فى يد محامين محترفين تماماً دون أن تكون هناك مؤسسات أخرى كهيئة المحلفين ، قد يكون الأمر كذلك ، بل حتى قد يرتفع هذا الاحتمال إلى درجة الترجيح بواسطة القبول العام ، أو حتى التعين . ذلك لا يهم ، فهناك باستمرار ـ فى الجانب الآخر ـ حق الوعى الذاتى ، الذى يتمسك بمطالبه ، ولا يرضى عندما لا يقوم رجل الشارع بأى دور .

إن معرفة الحق وكذلك مسار الإجراءات القانونية مع القدرة على رفع الدعوى ومواصلة الإجراءات تصبح طبقاً للخاصية العامة للقوانين كلها ملكاً خاصًا لطبقة تجعل من نفسها زمرة خاصة عن طريق استخدام المصطلحات مثل اللغة الغريبة على أولئك الذين نتحدث عن حقوقهم ، وإذا ما حدث ذلك فإن أعضاء المجتمع المدنى الذين يعتمدون على كدهم فى معيشتهم ، وعلى علمهم ، وإرادتهم يبقون غرباء عن القانون ، لا فقط بالنسبة لتلك الجوانب من القانون التى تمس أمورهم الشخصية وأخص خصائصهم ، بل غرباء عما هو جوهرى فيه ، وعن أساسه العقلى ، أى عن الحق نفسه ، والنتيجة أن يتحولوا إلى قُصَّر أو حتى إلى عبيد بمعنى ما لطبقة المحترفين القانونيين ، صحيح أنه قد يكون لهم الحق فى الظهور بأشخاصهم فى المحكمة ، وأن « يقفوا هناك » غير أن حضورهم البدنى ليس سوى أمر تافه إذا ما غابت عقولهم ولم تكن هناك هى الأخرى ، أعنى إذا لم

يتابعوا الإجراءات وهم على علم بها ، وإذا كانت العدالة التى يحصلون عليها تظل بالنسبة لهم مجرد حكم يُنطق به من الخارج .... Ab Extra .

٢٢٩ ـ الفكرة الشاملة تضيع فى جزئية المجتمع المدنى وتنقسم مع انفصاله إلى داخل وخارج ، غير أن المجتمع المدنى يعود فى ممارسة العدالة إلى فكرته الشاملة ، إلى وحدة الكلى الضمنى والجزئى الذاتى ، غير أن الجزئى الذاتى لا يوجد إلا فى الحالات الفردية ، فى حين أن الكلية لا تكون إلا كلية الحق المجرد(١) والتحقق الفعلى لهذه الوحدة من خلال امتدادها لتشمل نطاق الجزئية بأسره ، هو :

أ ـ الوظيفة النوعية الخاصة للشرطة(٢) رغم أن التوحيد الذى تقوم به نسبى فحسب .

ب ـ النقابة(٣) التى تحقق الوحدة تحقيقًا كاملاً رغم أنها تحققها فى كلٍ محدود وإن كان عينياً .

---

(١) حكم القانون لا يجسد إلا « الحق المجرد » فى الملكية ، ووظيفة الهيئة القضائية تقتصر على تحقيق الجانب المجرد من الحرية الشخصية فى المجتمع المدنى ، وجعل هذا الجانب ضرورة من ضروراته ، ففيها لا تكون الضرورة العمياء لنظام الحاجات قد ارتفعت بعد إلى مرتبة الوعى بالكلى ، ولا تكون قد طبقت من وجهة النظر هذه « موسوعة العلوم الفلسفية » فقرة ٥٣٢ (ترجمة ولاس ص ٢٦١) لذلك كان من الواجب إكمال القانون ، بل الاستعاضة عنه بقوة أشد منه فعالية ، وصرامة بكثير تحكم الأفراد على نحوٍ أقرب إلى الطابع المباشر المحسوس ، وهنا تظهر الشرطة ـ هربرت ماركيوز « العقل والثورة » ص٢١١ ترجمة د. فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للنشر القاهرة عام ١٩٧٠ (المترجم)

(٢) كلمة الشرطة الألمانية ... Polizei هنا أوسع بكثير من كلمة الشرطة الإنجليزية ... Police (والعربية أيضاً) وهذا هو السبب فى أن هذه الكلمة كثيراً ما تترجم « بالسلطة العامة » ويبرر ذلك أن هيجل نفسه يستخدمها بهذا المعنى (قارن الفقرة ٢٣٥ فيما بعد) (المترجم) .

(٣) أما كلمة النقابة ... Korporation فهى فى الأصل تستخدم للدلالة على نقابات العمال فى روما القديمة ، أو كان يسمى بالهيئات أو الطوائف الحرفية ، وكثيراً ما يستخدم هذا المصطلح الأخير بدلاً من لفظ « النقابة » . (المترجم) .

جـ - الشرطة والنقابة

٢٣٠ ـ تظل حياة كل شخص ورفاهيته فى نظام الحاجات إمكانية مرهون تحققها الفعلى بمواهبه الخاصة ، ونزواته بقدر ما هو مرهون بنظام الحاجات الموضوعى ، وعن طريق ممارسة العدالة يتم إلغاء الانتهاك الذى يوجه ضد الملكية أو الشخصية(١) غير أن الحق الموجود بالفعل فى الجزئى يقتضى أولاً : إزاحة العقبات العارضة أمام هذا الهدف أو ذاك ، كما يقتضى ضمان عدم تعكير أمن وسلامة الشخص وملكيته ، وثانيًا : ضمان حياة كل شخص ورفاهيته بحيث تُعامل وتتحقق بالفعل بوصفها حقاً ، أعنى رفاهيته الجزئية بما هى كذلك .

أ ـ الشرطة
(السلطة العامة)

٢٣١ ـ بمقدار ما تبقى السلطة الكلية التى تضمن الأمن إرادة جزئية تتحكم فى اختيار هذه الغاية أو تلك فسوف تظل :

أ ـ محصورة فى دائرة العرضى .

ب ـ تنظيماً خارجياً .

٢٣٢ ـ الجريمة هى العرضية بوصفها الإرادة الذاتية للشر ، وهذا ما ينبغى على السلطة العامة أن تمنعه ، أو أن تحيله إلى القضاء ، غير أن الإرادة الذاتية بمعزل عن الجريمة المسموح بها فى الأفعال القانونية بذاتها ، وفى الاستعمال الخاص للملكية ، تؤدى كذلك إلى علاقات خارجية مع أشخاص أخرى ، كما تؤدى كذلك إلى علاقات خارجية بمؤسسات عامة غير الحاكم تقوم لتحقيق غاية جماعية ، وهذا الوجه الكلى يجعل الأفعال الخاصة مسألة عرضية تفلت من

(١) لا تقوم الشرطة بتنظيم عملية الإنتاج نظراً إلى عدم وجود قوة ومعرفة خاصة تحقق ذلك ، بل مهمة الشرطة هى مهمة سلبية ، وأعنى به صون « أمن الشخص والملكية » فى ذلك المجال العارض الذى لا تسرى عليه النصوص الشاملة للقانون (المترجم) .

سيطرة الفاعل ، وقد تؤدى إلى أذى الآخرين أو الإضرار بهم(١) .

٢٣٣ ـ ليس ثمة سوى إمكانية واحدة للأذى أو الضرر ، غير أن عدم الوقوع الفعلى للأذى لا يعبر عن عرضية أخرى فى هذه المرحلة ، فالمهم هو أن أفعال الأفراد يمكن باستمرار أن تكون خاطئة ،وهذا هو الأساس النهائى الذى تقوم عليه فكرة مراقبة الشرطة وعدالة الجزاء .

٢٣٤ ـ تقع العلاقات القائمة بين الموجودات الخارجية فى لا تناهى الفهم ، ومن ثم فليس هناك خط ملازم يفصل بين ما هو أذى وما ليس أذى ، حتى ولو كانت المسألة تتعلق بالجريمة ، أو بين ما هو مشتبه فيه ، أو غير مشتبه فيه ، أو بين ما ينبغى تحريمه ومنعه أو إخضاعه للمراقبة ، وما يستثنى من التحريم ، ومن المراقبة ومن الاشتباه ، ومن الاستجواب ، وما يحتاج إلى أن يفسر ذاته ، هذه التفصيلات يحددها العرف والروح العامة للدستور ، والأوضاع المعاصرة والأزمة الراهنة وما إلى ذلك .

٢٣٥ ـ فى حاجات الحياة اليومية المتشابكة والمتعددة تعدداً لاحدَّ له نجد أن :

(أ) الحصول على وسائل إشباع هذه الحاجات وتبادل هذه الوسائل ـ وهو إشباع يتوقع كل فرد بغير تردد أن يكون من الممكن بلوغه بغير عائق .

(ب) الجهود التى تبذل والإجراءات التى تتخذ لتقصير عملية بلوغ هذا الإشباع بقدر المستطاع تؤدى إلى ظهور عوامل ذات فائدة مشتركة ونفع عام ، وحين يشغل إنسان ما نفسه بهذا الموضوع فإن عمله يتم فى الوقت ذاته من أجل الجميع ، ويؤدى هذا الموقف كذلك إلى ظهور تنظيمات وأساليب يكون استعمالها

---

(١) يرى ماركيوز أن أقوال هيجل عن وظيفة الشرطة توضح أنه تجاوز النظرية التى كانت سائدة فى وقت عودة الملكية ، ولا سيما حين أكد أن ازدياد التعارض والتشاحن داخل المجتمع المدنى يجعل الكائن العضوى والاجتماعى ـ على نحوٍ متزايد ـ مجموعة متخبطة عمياء من المصالح الأنانية ، ويحتم وجود نظام قوى للسيطرة على هذه الفوضى ، ولما له دلالته البالغة أن يقدم هيجل فى مناقشته هذه للشرطة ، بعضًا من أقوى ملاحظاته وأوسعها مدى عن الاتجاه الهدّام الذى كُتِبَ على المجتمع المدنى أن يسير فيه « العقل والثورة » ص ٢١٢ ترجمة د. فؤاد زكريا .

مفيداً للمجتمع ككل[1] . وهذه الأنشطة الكلية والتنظيمات ذات النفع العام تستدعى رعاية السلطة العامة ومراقبتها .

٢٣٦ ـ يمكن لمصالح المنتجين والمستهلكين المختلفة أن يصل إلى حد الصدام بعضها مع بعض ، وعلى الرغم من أنه يمكن الوصول إلى تسوية عادية بين الكل تلقائياً ، فسوف يظل التوافق بينهم بحاجة إلى سيطرة تعلو على الجميع وتقوم به عن وعى ، وحق ممارسة مثل هذه السيطرة فى حالة فردية معينة (مثلاً : فى تحديد أسعار ضرورات الحياة المألوفة) تعتمد على واقعة أن السلع عندما تعرض للبيع علناً للجمهور ، وفق مطالب الحياة اليومية المعلنة لم تعد فى هذه الحالة تقدم إلى الفرد بما هو كذلك ، بل هى بالأحرى تقدم إلى المشترى الكلى ، أعنى الجمهور ، ومن ثم فحق الجمهور ألا يُغش ، وكذلك فحص السلع يمكن أن يكونا مهمة عامة تقوم بها السلطة العامة ، غير أن التوجيه والرعاية العامة هما ألزم ما يكون فى حالة الأفرع الأوسع من الصناعة ؛ لأنها تعتمد على أوضاع خارج البلاد وعلى ظروف بعيدة لا يمكن للأفراد الذين يرتبطون بهذه الصناعات من أجل حياتهم أن يدركوها ككل .

(إضافة)

تجد فى المجتمع المدنى أن الطرف الأقصى الآخر لحرية التجارة والصناعة هو التنظيم العام لتقديم كل شئ ، وتحديد عمل كل فرد ، خذ مثلاً بناء الأهرامات فى العصور القديمة وغيرها من الآثار الضخمة الهائلة فى مصر وآسيا ، وهى آثار أقيمت من أجل غايات عامة ، وعمل العامل لم يصبح متوسطاً من خلال اختياره الخاص ولا مصلحته الجزئية ، فمثل هذه المصلحة تستدعى حرية التجارة والصناعة ضد السيطرة من أعلى ، لكنها كلما انساقت انسياقاً أعمى فى السعى وراء غايات شخصية ، احتاجت أكثر إلى مثل هذه السيطرة لتعيدها إلى الكلى ،

---

(١) من أمثلة التنظيمات ذات النفع العام : شبكات الرى والصرف وما إلى ذلك . راجع نوكس ص ٣٦٠ (المترجم) .

ومن هنا كانت السيطرة ضرورية أيضاً للتقليل من خطر الثورات التى تشب من تضارب المصالح ، وكى تختصر المدة التى ينبغى أن يهدأ فيها توتر هذه المصالح عن طريق العمل الذى لا تعرف هى نفسها شيئاً عن ضرورته .

٢٣٧ ـ على حين أن إمكان المشاركة فى الثروة الجماعية متاح أمام الأفراد ، وتضمنه لهم السلطة العامة ، فإنه لا يزال يخضع لعرضية الجانب الذاتى (بغض النظر عن واقعة أن هذا الضمان لابد أن يظل ناقصاً) وكلما كان هذا الإمكان يفترض مقدماً ، المهارة والصحة ورأس المال وما إلى ذلك بوصفها شروطاً له خضع هذا الإمكان أكثر للعرضية .

٢٣٨ ـ الأسرة هى فى الأصل الكل الجوهرى الذى يقوم بوظيفة إعالة الفرد من جانبه الجزئى : فهى إما أن تعطيه الوسائل والمهارة الضرورية التى تمكّنه من أن يكسب قوته ومعاشه من مصادر الثروة العامة فى المجتمع ، أو أن تمده بالعون المادى وتعيله عندما يعانى من العجز ، غير أن المجتمع المدنى يمزق الروابط التى كانت تربط الفرد بالأسرة ، ويجعل أعضاء الأسرة غرباء بعضهم عن بعض ، ويعترف بهم بوصفهم أشخاصاً مستقلين ، كلاً منهم يقوم بذاته ، وفضلاً عن ذلك فإن التربة الأبوية والمصادر الخارجية غير العضوية للطبيعة التى كان الفرد ـ فى السابق ـ يستمد منها معيشته ، يحل محلها تربة المجتمع المدنى الذى يُخضع الوجود الدائم للأسرة كلها فيجعلها معتمدة عليه وعلى الحالة العرضية . وهكذا يُصبح الفرد ابن المجتمع المدنى الذى له عليه الكثير من المطالب ، كما أن له ضده الكثير من الحقوق أيضاً .

٢٣٩ ـ للمجتمع المدنى من حيث طابعه بوصفه أسرة كلية ، حق وواجب فى ممارسة الرقابة على التربية والتأثير فيه بمقدار ما تحمل هذه التربية من أثر على قدرة الطفل وتشكيله لكى يصبح عضواً فى المجتمع ، وحق المجتمع المدنى هنا يعلو على ما عند الوالدين من عرضية واتفاق ، ولا سيما فى الحالات التى تكتمل فيها التربية بالوالدين ، بل عن طريق الآخرين ، وكذلك ينبغى على المجتمع أن يزود التربية العامة لهذه الغاية نفسها بتسهيلات كلما كان ذلك ممكناً .

٢٤٠ ـ وبالمثل فإن من حق المجتمع ، بل من واجبه أن يقوم بدور الوصاية

والضمان بالنسبة لأولئك الذين يؤدى إسرافهم وتبذيرهم إلى تدمير وجودهم وبقائهم ، وكذلك وجود وبقاء أسرهم ، فبدلاً من التبذير والإسراف ينبغى أن يجعلهم يسعون إلى تحقيق غايات المجتمع ، وغايات الأفراد الخاصة .

٢٤١ ـ ليست الثروة والهوى وحدهما ، بل أيضاً الأحداث العارضة والظروف الطبيعية الفيزيائية ، والعوامل التى تقوم على ظروف خارجية (انظر فقرة رقم ٢٠٠ فيما سبق) كل ذلك قد يَرُدُّ الناس إلى الفقر ، ولا يزال الفقراء ينقِصهم امتيازات المجتمع المدنى ، فقد حرمهم هذا المجتمع من الوسائل الطبيعية للكسب (انظر الفقرة ٢١٧) وحطم رابطَة الأسرة بالمعنى الواسع بوصفها عشيرة (انظر فقرة ١٨١) كما أن فقرهم قد حرمهم ـ إنْ قليلاً أو كثيراً ـ من كل حسنات المجتمع مثل فرصة اكتساب المهارة أو فرص التربية والتعليم من أى نوع مثلما حرمهم من الاستفادة من القضاء وخدمات الصحة العامة ، كما أنه حرمهم ـ أحياناً ـ حتى من العزاء الدينى ... إلخ ، وتحل السلطة العامة محل الأسرة إزاء الفقراء ، لا فقط فيما يتعلق بعوزهم المباشر ، بل أيضاً بالنسبة لكسلهم عن العمل ، أو من حقدهم وخبثهم ، وغير ذلك من الرذائل التى تنشأ عن وضعهم وعن شعورهم بالظلم والإجحاف .

٢٤٢ ـ للفقر ، وبصفة عامة ، للمحن من كل نوع التى يتعرض لها كل فرد ابتداء من دائرة حياته الطبيعية ـ جانب ذاتى يحتاج كذلك إلى عون ذاتى ، وهو ينشأ من ظروف الحالة الجزئية الخاصة ، ومن الحب والمشاركة الوجدانية فى آن واحد ، وذلك هو المجال الذى تجد فيه الأخلاق الذاتية الشئ الكثير لتقوم بعمله على الرغم من جميع التنظيمات العامة ، غير أن العون الذاتى سواء فى ذاته أو فى أثره يعتمد على الاتفاق والعرضية ، ولذلك يجاهد المجتمع ليقلل من ضرورتها عن طريق اكتشاف الأسباب العامة للفاقة ، ووسائل التخلص منها ، ومن ثم بالعمل المنظم للتخلص من الفقر .

(إضافة)

الصدقات الطارئة ، والهبات غير المنظمة ، والعرضية مثل إشعال القناديل أمام

صور القديسين ... إلخ ، يكملها إنشاء الملاجئ العامة ، والمستشفيات العامة وإنارة الشوارع وما إلى ذلك[1] ولا تزال هناك أشياء كثيرة قبل ذلك وبعد ذلك متروكة لمجال الإحسان ليقوم بها ، وهناك نظرة خاطئة تجعل الإحسان الذى يحرر الفقير ويعينه قاصراً على المشاركة الوجدانية ، والمعرفة العرضية ، والميل العرضى للإحسان وكذلك عند الشعور بالضرر أو الأذى المميت من القوانين والتنظيمات الكلية التى لها صفة الالتزام ، وينظر على العكس إلى الأوضاع الاجتماعية العامة على أنها تكون أكثر أو أقل اكتمالاً (بالمقارنة مع ما هو مرتب ترتيباً عاماً) بقدر ما يترك للفرد أن يصنعها بنفسه ، وبميله الخاص الذى يوجهه .

٢٤٣ ـ عندما يكون المجتمع نفسه فى حالة نشاط بغير عائق ، فإنه ينهمك فى التوسع الداخلى ، سواء فى عدد السكان أو فى الصناعة[2] . إن تكديس الثروة يزداد على نحوٍ ضخم عن طريق :

أ ـ تعميم العلاقة بين الناس على أساس حاجاتهم .

ب ـ تعميم الطرق التى تُعد بها وسائل إشباع هذه الحاجات وتوزع ، وبسبب هذه العملية المزدوجة للتعميم تظهر الأرباح الطائلة ، وهذا جانب واحد من الصورة ، أما الجانب الآخر فهو تقسيم الوظائف الجزئية وحصرها فى نطاق

---

(١) من الطريف والغريب أيضاً أن نجد هيجل يحصى المؤسسات الخيرية العامة ، ويجعل من بينها « إنارة الشوارع » وربما كان المعنى الذى يقصده هو أن الأغنياء قادرون على اصطحاب الخدم لكى يحملوا لهم المشاعل أو « الفوانيس » ، ويسيرون أمامهم ليلاً فى الطرقات لإنارة الطريق أمامهم ؛ أما الفقراء فهم وحدهم الذين يضطرون إلى السير على الأقدام فى الشوارع فى ظلمات الليل ، ويُروى أن أحد أصدقاء « شلير ماخر » أعطاه فى برلين ، فى نهاية القرن الثامن عشر مشكاة صغيرة ليثبتها فى معطفه لتنير له الطريق أثناء عودته إلى منزله فى الليالى المظلمة . انظر كتاب « شلير ماخر والتربية الدينية » لمؤلفه أ . د . أزبرن .... A. R. Osborn اكسفورد عام ١٩٣٤ ص ٤٠ من تعليقات نوكس ص ٣٦١ (المترجم) .

(٢) سوف يناقش هيجل التوسع الخارجى للمجتمع المدنى فيما بعد (قارن مثلاً فقرة رقم ٢٤٦ (المترجم) .

ضيق ، ويؤدى ذلك إلى تبعية الطبقة المرتبطة بهذا العمل وعوزها ، وهذه بدورها تؤدى إلى العجز عن الشعور بحريات أوسع ، والاستمتاع بها ، ولاسيما المزايا العقلية والروحية التى يقدمها المجتمع المدنى .

٢٤٤ ـ وعندما ينحدر عدد كبير من الناس إلى ما دون مستوى المعيشة الذى يُعد تلقائياً لكل عضو من أعضاء المجتمع ، ويفقدون بالتالى إحساسهم بالصواب والخطأ ، والأمانة ، واحترام الذات ، وهو الإحساس الذى يُستمد من اعتماد المرء على عمله وجهده الخاص ، تنشأ طبقة من الغوغاء والرعاع(١) ، تجلب معها فى الوقت ذاته عند الطرف الآخر من السلَّم الاجتماعى تسهيلات عظمى فى تركيز الثروة وتراكمها على نحوٍ غير متناسب فى أيدى قلة من الناس .

٢٤٥ ـ وعندما تبدأ الجماهير فى الانحدار إلى الفقر :

أ ـ فإنه قد يقع عبئ إعالتها إلى مستوى الحياة العادى على عاتق الطبقات الغنية المباشرة ، أو قد تتلقى وسائل المعيشة على نحوٍ مباشر من مصادر عامة أخرى للثروة (مثل هبات المستشفيات الغنية ، والمبرَّات ، وغيرها من المؤسسات) غير أن الطبقة المحتاجة تتلقى فى الحالتين ما يضمن بقاءها على نحوٍ مباشر ، لكن ليس بواسطة عملها ، وهذا ما قد يُعد خرقًا أو انتهاكًا لمبدأ المجتمع ، وإحساس الفرد بالاستقلال ، والكرامة ، واحترام ذاته بين الأفراد الآخرين أعضاء المجتمع .

ب ـ وهناك بديل : فقد يُعطى هذه الطبقة المحتاجة ما يضمن لها معيشتها بطريقة غير مباشرة ، أعنى من خلال إتاحة فرص العمل أمامها ، وفى هذه الحالة سوف يزداد حجم الإنتاج غير أن الخطر يكمن على وجه الدقة فى زيادة الإنتاج ، وتناقص العدد المناسب من المستهلكين الذين هم أنفسهم منتجون كذلك.

---

(١) المقصود بالغوغاء أو الرعاع : طبقة الجماهير المعدمة المتمردة التى لا تعترف بقانون سوى قانونها الخاص ، وهذا هو المعنى الذى يريد هيجل أن يقوله هنا ـ قارن الملحق على هذه الفقرة (المترجم) .

وهكذا نجد أن الحدة تزداد فى الحالتين (أ - ب) وهما الوسيلتان اللتان أردنا أن نخفيهما من الوضع ، وهكذا يتضح أن المجتمع المدنى برغم ثروته الفائضة ليس ثرياً بما فيه الكفاية ، أعنى أن مصادر ثروته الخاصة لا تصل إلى الحد الذى يكفى للقضاء على الفقر الزائد ، وعلى ظهور المزيد من الغوغاء المُعدمة .

(إضافة)

فى استطاعتنا أن ندرس هذه الظواهر على نطاقٍ واسع فى دولة مثل إنجلترا، ولاسيما أيضًا النتائج التى انتهت إليها ضريبة الفقراء والمؤسسات الهائلة والجمعيات الخيرية الخاصة التى لا حد لها ، وقبل ذلك كله إلغاء الطوائف الحرفية ففى بريطانيا .. ولاسيما أسكتلندا ، نجد أن الوسيلة المباشرة فى مواجهة الفقر وخصوصًا مواجهة فقدان الإحساس بالخجل واحترام الذات ، وهما أساسان ذاتيان للمجتمع المدنى ، وكذلك الوسيلة الفعالة فى مواجهة الكسل والتبذير ... إلخ - وهما ينتجان الرعاع - كانت الوسيلة ترك الفقراء لمصيرهم وجعلهم يعيشون على الاستجداء فى الشوارع(١) .

٢٤٦ - وعلى هذا النحو فإن الجدل الداخلى للمجتمع المدنى أو قل لضرب خاصٍ من المجتمع المدنى - يدفعه إلى أن يتجاوز حدوده الخاصة ويبحث عن أسواق جديدة - وعلى ذلك فإن وسائله الضرورية للبقاء توجد فى البلاد الأخرى التى أما أن تكون لديها نقص فى السلع ولديه هو فائض من الإنتاج المتزايد منها ، أو أن تكون فى الصناعة بصفة عامة ... إلخ .

---

(١) من المرجح فيما يقول نوكس ، أن هيجل يبنى ملاحظاته هذه على دراسته المفعمة بالحماس للمناقشات التى دارت فى البرلمان الإنجليزى حول مشروع قانون الفقراء (إسعاف الفقراء ، وإعالتهم ، ومساعدتهم .. إلخ) ، وما كتبته الصحف اليومية من تقارير حول المؤسسات الخيرية التى توزع أموال البر والإحسان ، وهناك الكثير من المقتطفات من الصحف الإنجليزية حول هذه الموضوعات ، كتبها هيجل فى مذكراته التى دونها إبان إقامته فى مدينة فرانكفورت فى نهاية القرن الثامن عشر (قارن روزنكرانتس - حياة هيجل ص ٨٥) .

٢٤٧ ـ يعتمد مبدأ حياة الأسرة على التربة ، على الأرض اليابسة .. Terra Firma(١) وبالمثل فإن العنصر الطبيعي الذى ينعش الصناعة ، ويبعث الحياة فى حركتها الخارجية هو : البحر(٢) ، فما دام الميل الطاغى إلى الكسب يتضمن المغامرة ، فإن الصناعة رغم أنها تعتمد على الكسب ، ترتفع فوقه ، وبدلاً من أن تظل ضاربة بجذورها فى التربة والأرض ، ومحدودة فى دائرة ضيقة هى دائرة الحياة المدنية بمباهجها ورغباتها ، فإنها تعتنق مبدأ التدفق والخطر والتدمير ، وفضلاً عن ذلك فإن البحر هو أعظم وسائل الاتصال ، والتجارة عن طريق البحر تخلق الروابط التجارية بين البلاد البعيدة ، كما تخلق أيضاً العلاقات المتضمنة فى الحقوق التعاقدية ، وفى الوقت نفسه فإن التجارة من هذا النوع تتضمن أعظم الوسائل الفعالة للثقافة ، ومن خلالها تكتسب التجارة مغزاها فى العالم(٣) .

---

(١) لاحظ أن المقصود بالحياة الأسرية هنا الطبقة الجوهرية المادية ، أعنى طبقة الزراع التى ترتبط بالأرض ارتباطاً شديداً ، وتعتمد فى حياتها عليها ، وإذا كان عنصر الأرض وهو عنصر طبيعى أساسى لهذه الطبقة فإن هناك عنصراً طبيعياً آخر أساساً لطبقة التجارة والصناعة هو البحر (المترجم) .

(٢) البحر عند هيجل يدعو الإنسان إلى الفتح والغزو والمغامرة كما يشجعه على التجارة والكسب الشريف ، أما الأرض فهى تربطه وتشدّه إليها : « فإذا كان سهول الوادى تربط الإنسان بالتربة ، وتشدّه إليها ، وتجعله خاضعاً لمجموعة لا نهاية لها من التبعيات ، فإن البحر يخرجه من هذه المجالات المحدودة للفكر والسلوك ، صحيح أن أولئك الناس يجوبون البحار ، ويستهدفون الربح لكن الوسائل فى هذه الحالة تتضمن لوناً من المفارقة من حيث إنهم يجازفون بثروتهم وحياتهم لكى يحصلوا عليها ، ومعنى ذلك أن الوسائل هى بالضبط عكس الغاية التى يستهدفونها » راجع « العقل فى التاريخ » ص ١٥٩ من ترجمتنا العربية ومنشورات دار التنوير ببيروت عام ١٩٨١ (المترجم) .

(٣) لقد عرض هيجل لهذه الفكرة بالتفصيل فى محاضرته عن فلسفة التاريخ فى الجزء الذى أطلق عليه اسم « الأساس الجغرافى لتاريخ العالم » وقال إن الأنهار والبحار ينبغى ألا ينظر إليها على أنها أداة فصل وتفرقة ، وإنما أداة ربط وتوحيد ، فمثلاً البحر الأبيض المتوسط كان عنصر ربط دائم ، ومركزاً لتاريخ العالم بالنسبة إلى ثلاثة أرباع الكرة الأرضية . قارن : « العقل فى التاريخ » ص ١٥٥ من ترجمتنا العربية ، وهو العدد الأول من المكتبة الهيجلية (دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت عام ١٩٨١) ، قارن أيضاً الإضافة على هذه الفقرة (المترجم) .

(إضافة)

ليست الأنهار هى الحواجز الطبيعية التى تعمل على الفصل (بين البلدان المختلفة) على الرغم من أنها عُدّت كذلك فى العصور الحديثة ، بل على العكس فالأدنى إلى الصواب أن يقال إنها وكذلك البحار ، تربط بين البشر ، وعلى ذلك فقد أخطأ هوراس ... Horace فى قوله : « إن الله لحكمة ما قد قسمّ البلاد وفصل بينها بواسطة البحر » .

ولا يقع الدليل على خطأ هذا القول فقط فى واقعة أن أحواض الأنهار مأهولة دائماً ، إذ تسكنها عشيرة واحدة أو قبيلة واحدة[1] ، بل أيضاً فى الروابط القديمة التى كانت تربط على سبيل المثال بين اليونان وأيونيا ، واليونان الكبرى وبين مقاطعة بريتافى وإنجلترا[2] ، وبين الدنمارك والنرويج والسويد ، وفنلندا وليفونيا ... Livonia .. إلخ[3] ، وفضلاً عن ذلك فإن هذه الروابط ملفتة للنظر بصفة خاصة ولا سيما إذا ما قارنّا بينها وبين العلاقات الضعيفة نسبياً التى كانت موجودة بين سكان السواحل ، وما وراءها من بلدانٍ نائية ، ولكى نتحقق كم كان البحر أداة ثقافية فى الربط بين الشعوب علينا أن نتأمل البلدان التى ازدهرت فيها الصناعة ، ونقارن علاقتها بالبحر بعلاقة البلدان التى أحجمت عن الملاحة والتى

---

(١) قارن قوله : « لقد اعتدنا أن ننظر إلى الماء على أنه عامل انفصال وتقسيم ، وفى الآونة الأخيرة ، بوجه خاص ازداد تأكيد الرأى القائل بأن الدولة لابد أن تكون قد انفصلت بواسطة تضاريس طبيعية ، ومع ذلك فإننا نستطيع أن نسوق على العكس مبدأ أساسياً هو أنه لاشئ يربط ويوّحد كما يفعل الماء ، لأن البلاد ليست شيئاً آخر سوى أحواض لأنهار » ، « العقل فى التاريخ » ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص ١٥٩ طبعة دار التنوير ببيروت عام ١٩٨١ (المترجم) .

(٢) قارن الأمثلة التى ضربها فى « العقل فى التاريخ » ص ١٥٥ من ترجمتنا السالفة الذكر ، وتكاد تكون نفس الأمثلة التى يسوقها هنا (المترجم) .

(٣) ليفونيا : إحدى مقاطعات بحر البلطيق الثلاثة ، انضمت إلى السويد فى عام ١٦٢٦ .. راجع تعليقنا على هذه البلاد فى « العقل فى التاريخ » حاشية ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ من ص ١٥٥ من طبعة دار التنوير عام ١٩٨١ (المترجم) .

ظلت خاملة ، كالمصريين والهنود ، فغرقت فى أبشع صور الخرافة ، ولاحظ أيضاً إلى أى حد كانت الشعوب المتقدمة العظيمة مدفوعة إلى الميل نحو البحر (١)

٢٤٨ ـ وهذا الاندفاع الواسع فى العلاقات يقدم وسائل تنشيط الاستعمار المنظم أو المتفرق ، الذى يندفع إليه المجتمع المدنى المكتمل النضج ، وبواسطته يتيح لبعض سكانه العودة إلى الحياة على أساس الأسرة فى أرض جديدة ، وأن يحصلوا لأنفسهم على مطالب جديدة ، وأسواق جديدة للصناعة(٢) .

٢٤٩ ـ فى حين أن السلطة العامة لابد أن تأخذ على عاتقها الوظيفة التوجيهية العليا فى رعاية المصالح التى تجاوز حدود المجتمع نفسه (انظر الفقرة ٢٤٦) فغرضها الأول : هو أن تحقق بالفعل وتؤكد الكلى الموجود فى قلب جزئية المجتمع المدنى ، وتتخذ سيطرة هذه السلطة شكل النسق الخارجى أو التنظيم الخارجى لحماية وضمان الغايات والاهتمامات الجزئية فى مجموعها بمقدار ما تجد هذه الغايات ضمانها فعلاً فى الكلى ، فهذا الكلى كامن فى مصالح الجزئية ذاتها ، وطبقاً للفرة فإن الجزئية تجعل منه غايتها وموضوع إرادتها ونشاطها ، وبهذه الطريقة تدور المبادئ الأخلاقية لتقود وتظهر فى المجتمع المدنى بوصفها عاملاً كامناً فيه ، وهذا هو ما يشكل الطابع النوعى الخاص للنقابة .

---

(١) لعل من المحاولات التى يقوم بها الباحثون الآن لأثبات أن أهرامات المكسيك بناها المصريون القدماء ، ما يكذّب ما يقوله هذا المفكر العملاق التى لا تخلو أحاديثه فى بعض الأحيان من نغمة تحيز للغرب ! (المترجم) .

(٢) قارن قوله : « إن البحر يعطينا فكرة اللامتعين ، واللامحدود ، واللامتناهى ، وعندما يشعر الإنسان بلاتناهيه الخاص فى ذلك اللامتناهى الذى يُقدِّمه له البحر ، يجد فى ذلك حافزاً مشوقاً على تجاوز نطاق الحدود : فالبحر يدعو الإنسان إلى الغزو والفتح ، وإلى النهب والقرصنة ، لكنه يدعوه أيضاً إلى التجارة والكسب الشريف ، أما الأرض وسهول الوادى فى حد ذاتها فتربط الإنسان بالتربة » ص ١٥٩ من « العقل فى التاريخ » ترجمتنا السابقة ـ دار التنوير بيروت عام ١٩٨١ (المترجم) .

ب ـ النقابة

٢٥٠ ـ بفضل ما للحياة الأسرية والطبيعية من مادية جوهرية يكون لطبقة الزراعة داخل ذاتها ، وعلى نحوٍ مباشر ضرب من الكلية العينية التى تعيش فيه . أما طبقة الخدمات المدنية فهى كلية فى طابعها ، وكذلك فإن الكلى الخاص بها واضح وصريح بوصفه أساسًها وهدف نشاطها ، أما الطبقة الموجودة بين هاتين الطبقتين ، وهى طبقة عمال الصناعة فهى ترتكز أساسًا على الجزئى ، ولهذا كانت النقابات مناسبة لها على وجه الخصوص .

٢٥١ ـ ينقسم تنظيم العمل فى المجتمع المدنى طبقًا لطبيعة جزئياته إلى أفرع مختلفة ، والتشابه الكامن فى مثل هذه الجزئيات بعضها بالنسبة لبعض يصبح موجوداً بالفعل فى رابطة بوصفها شيئاً مشتركاً بين أعضائه(١) ، ومن ثم فإن

---

(١) فى هذا المجال حيث يكون كل من الكلى والجزئى نسبى إزاء الآخر دون أن يتألف منهما مركب ، نجد أن الكلى ليس إلا الكلى المجرد فحسب ، أى سمة عامة مشتركة بين الجزئيات ، ومن ثم فهو شئ متعين محدد فى مقابل كليات مجردة أخرى مماثلة ، وها هنا نجد أن هذه الكليات تصبح بدورها جزئيات تندرج تحت كليات أعلى منها ، ومن ثم فإن دراسة دائرة الجزئيات هذه تؤدى إلى تميزها وانقسامها إلى أنواع تندرج بدورها تحت أجناس ، وحقيقة هذه الجزئيات هى أنها تمايزات للكلى العينى ، وبالتالى فكل منها « متحد » مع الآخر ؛ لأن الدماء التى تجرى فى عروق كل منهما واحدة ، غير أننا نجد الارتباط والحقيقة والوحدة أو الهوية فى هذه الدائرة هى كلها « أمور غامضة » ، فهى تبدو بوصفها تشابهًا داخليًا يصاحبه اختلاف واضح وصريح ، ويتبدى هذا التشابه الداخلى بوصفه الخاصية المشتركة لأعضاء التنظيم الذى هو نفسه تنويع لتنظيم العمل فى المجتمع المدنى ككل ، ذلك لأن المجتمع المدنى يتمايز بواسطة الفكرة الشاملة، وينقسم إلى ثلاث طبقات تشمل المجتمع كله ، الجزئى أو طبقة العمال (أو الصناعة) التى تناسبها النقابات ، وهى تلائمها لأن هذه الطبقة التى تحتاج إلى أن ترتد بصفة خاصة إلى الكلية تحتوى على الكلى الذى يظهر فى قلبها على أنه تصنيف ، أعنى أنه : الجنس الذى ينقسم إلى أنواع ، ويظهر هنا متخفياً فى قناع الفهم ، وما دام التصنيف ليس هو تمايز الفكرة الشاملة ، وإنما هو التمايز المستخدم فى العلم الطبيعى فسوف يصبح المجال الذى يعمل فيه الفهم ويشعر أنه فى بيته ، وهكذا نجد أن عدد النقابات على خلاف عدد الطبقات ليس محدوداً ولا متعيناً . من تعليقات نوكس ص ٣٦١ ـ ٣٦٢ (المترجم) .

الغرض الأنانى الموجه نحو مصلحتها الجزئية الخاصة يفهم ويؤكد نفسه فى الوقت ذاته على أنه كلى ، ويصبح عضو المجتمع المدنى بفضل مهارته الجزئية ، عضواً فى نقابة غرضها الكلى يصبح عندئذٍ عينيًا تماماً[1] ولا يتسع مجالها بحيث يتجاوز الغرض المتضمن فى مجال الصناعة وما فيه من مهام ومصالح .

٢٥٢ ـ طبقاً لهذا التحدى لوظيفة النقابة يكون لها الحق بإشراف السلطة العامة فى :

أ ـ رعاية مصالحها الخاصة داخل مجالها الخاص .

ب ـ اختيار أعضائها وفقا لصفات موضوعية تتعلق بمهارتهم واستقامتهم ، وأن يكون العدد محدوداً بالبنية العامة للمجتمع .

جـ ـ حماية أعضائها ضد الأحداث الجزئية العارضة .

د ـ تزويدهم بالتربية اللازمة لتكوين الآخرين ليصبحوا أعضاء فى النقابة .

وباختصار : فإن للنقابة الحق بأن تظهر بمظهر الأسرة الثانية بالنسبة لأعضائها ، فى حين أن المجتمع المدنى لا يمكن أن يكون سوى ضرب غير متعين من الأسرة لأنه يشمل كل فرد ، وهو لهذا يبتعد أكثر عن الأفراد وعن مطالبهم الخاصة .

(إضافة)

ينبغى علينا أن نميز بين عضو النقابة ، والعامل اليومى (الأجير اليومى)

---

(١) السبب هو أن الغرض الكلى للنقابة فى الوقت ذاته الغرض الجزئى لأعضائها ، لقد كان الكلى فى نظام الحاجات مجرداً ، لأن الجزئى فى سعيه لتحقيق غايته لا يدرك بوضوح أن الكلى هو الذى ينظم نشاطه ، أما فى حالة النقابة فإن الأمر على العكس من ذلك ، والاختلاف بين النقابة والدولةهو أن غرض النقابة رغم أنه كلى بالنسبة لأعضائها ، بمعنى أنه واحد عنده جميعاً ، فهو لا يزال محدوداً قاصراً ، فهو ليس الغرض الذى يسعى إليه جميع أعضاء المجتمع ، وإنما هو « غرض » قطاع منهم فحسب . من تعليقات نوكس ص ٣٦٢ (المترجم) .

أعنى الرجل الذى هو على استعداد أن يقوم بأعمال طارئة عرضية ، وفى مناسبات معينة ، فالأول (أى عضو النقابة) هو رجل أصبح أو سوف يصبح معلم حرفة فهو عضو فى رابطة لا يقصد ربحاً عارضاً فى مناسبات معينة ، وإنما هو عضو فيها من أجل النطاق الكلى لمعيشته الشخصية كلها .

الامتيازات ، بمعنى الحقوق الخاصة بفرع ما فى المجتمع المدنى منظم فى نقابة تختلف فى معناها عن الامتيازات المشتقة من المعنى اللغوى للكلمة (١) ، فهذه الامتيازات الأخيرة تعبر عن استثناءات عارضة بالنسبة للقواعد الكلية العامة، أما الامتيازات الأولى فهى ليست سوى بلورة فى صورة قوانين للخصائص الكامنة لفرع جوهرى من المجتمع نفسه ينتمى إليه بوصفه جزئياً .

٢٥٣ ـ فى النقابة نجد أن للأسرة أساسها الثابت الراسخ ، بمعنى أن معيشتها مؤكدة هنا ، فهى متوقفة على القدرة أعنى على وجود الدخل الثابت (قارن فقرة ١٧٠) ومع ذلك فإن هذا الارتباط بين القدرة والمعيشة هو واقعة معترف بها ، والنتيجة هى أن عضو النقابة ليس بحاجة إلى علامات خارجية تجاوز عضويته فى النقابة كدليل على مهارته ، وعلى دخله المنتظم ومعاشه ، أعنى كدليل على أنه إنسان ما(٢) ، ولكننا نعرف كذلك أنه ينتمى إلى كل (أى النقابة) الذى هو نفسه عضو فى المجتمع بأسره ، وأنه معنىً تماماً بتحقيق الغاية النزيهة

---

(١) الامتيازات ... Privilegium مؤلفة من مقطعين ، من حيث اشتقاقها اللغوى هما (Privus بمعنى خاص ، و Lex أو Legis بمعنى قانون)، وعلى ذلك فهى تعنى من حيث الاشتقاق اللغوى القانونى الذى يوضع لشخص ما فحسب ، وهى بهذا المعنى تتضمن الاستثناء .

أما الامتيازات التى يحصل عليها نظام ما فلا يمكن النظر إليها على أنها استثناء ، أو أنها شئ عرضى رغم أنها خاصة بهذا النظام وحده ، لأن النظام نفسه موجود بوصفه فرعاً من المجتمع ، وبوصفه فرعاً خاصاً (أى فرعاً جزئياً) فإنه يشبه أى فرع جزئى آخر من حيث إنه فرع فى المجتمع ، وإن كان يتميز عنها من جوانب أخرى ويتبدى تميزه عن الأفرع الأخرى من الناحية الخارجية فى امتيازاته . من تعليقات نوكس ص ٣٦٢ (المترجم) .

(٢) قارن الملحق الذى أضيف إلى الفقرة ٢٠٧ فى نهاية الكتاب (المترجم) .

غير الأنانية نسبيًا لهذا الكل ، وهكذا نجده يطلب الاحترام الذى يعود إلى وضع المرء الاجتماعى .

(إضافة)

تطابق مؤسسات النقابات ـ من حيث ضمان الثروة أو الدخل ـ إدخال الزراعة والملكية الخاصة فى مجال آخر (انظر إضافة للفقرة ٢٠٣) .

وعندما تحدث الشكوى من الترف والبذخ فى الطبقات العامة (طبقة الصناعة) الذى يصاحبه ظهور الدهماء والرعاع (انظر الفقرة ٢٤) فإنه ينبغى علينا ألا ننسى أن لهذه الظاهرة أساسها الأخلاقى على نحو ما ذكرنا من قبل(١)، بالإضافة إلى الأسباب الأخرى (كزيادة ميكنة العمل .. إلخ) ، فما لم يكن الفرد عضواً فى نقابة مشروعة (ولا يمكن لأى رابطة أن تصبح نقابة ما لم تكن مشروعة) فإن الفرد يظل بغير مرتبة ولا كرامة ، وترده عزلته إلى البحث عن إشباع الذات فحسب (أى الرغبات الأنانية) وهكذا يصبح معاشه ، وإشباعه غير مأمونين ، وبالتالى فإن عليه أن يظفر باعتراف الآخرين به بتقديم براهين خارجية على نجاحه فى عمله ، ولا يمكن أن يوضع حد لهذه البراهين ، وهو لا يستطيع أن يعيش فى المستوى الذى تعيش فيه طبقته لأنه ليس هناك مثل هذه الطبقة الخاصة به ، ما دام لا يوجد فى المجتمع المدنى إلا ما هو مشترك بين الأشخاص الجزئيين ، أعنى أنه لا يوجد إلا ما هو مؤسس ومعترف به بطريقة مشروعة ، ومن ثم فهو لا يستطيع أن يؤسس لنفسه مستوى حياة ، وطريقة حياة تناسب طبقته وتكون أقل ارتباطاً بمزاجه الخاص .

فى داخل النقابة يفقد العون الذى يتلقاه الفقر طابعه الخاص ، وكذلك صفة

---

(١) يعتمد « الأساس الأخلاقى » على واقعة أن للجزئية حقاً فى هذه الدائرة ، فى أن تبحث عن غاياتها الخاصة (انظر فقرة ١٨٤) ولابد أن يؤدى ذلك بالضرورة إلى كل من الترف والفقر فى آن واحد . (انظر الفقرات من ١٥ إلى ٢٤٣) من تعليقات نوكس ص٣٦٢ (المترجم) .

الإذلال الذى ترتبط به خطأ ، وعندما يقوم الأغنياء بواجباتهم حيال زملائهم فى النقابة ، فإن الثراء يكف فى هذه الحالة عن إثارة الكبرياء أو الحسد ، الكبرياء من جانب مُلاك الثروة ، والحسد من جانب الآخرين ، وهكذا تنال الاستقامة الأعتراف والاحترام الجديرين بها .

٢٥٤ ـ ما يسمى بالحق الطبيعى فى ممارسة المرء لمواهبه الخاصة فيربح بذلك كل ما يستطيع ربحه ، لا يتحدد إلا داخل النقابة فحسب ، من حيث إن النقابة تضفى عليه طابعًا عقلياً بدلاً من خاصيته الطبيعية ، أعنى أنها تحرره من الرأى الشخصى ومن العرضية فلا يصبح خطراً على عمل الفرد نفسه ، ولا على غيره ، بل يصبح معترفاً به وبمضمونه ، ويرتفع فى الوقت ذاته إلى مرتبة الجهد الواعى الذى يبذل من أجل تحقيق غاية مشتركة .

٢٥٥ ـ كما كانت الأسرة الأساس الأول الذى يضرب بجذوره فى أعماق المجتمع المدنى ، فكذلك تكون النقابة الأساس الثانى فى الدولة ، أما الأساس الأول فهو يتضمن لحظات الجزئية الذاتية ، والكلية الموضوعية فى وحدة جوهرية ، غير أن هذه اللحظات أنقسمت فى البداية فى المجتمع المدنى ، فهناك ـ من ناحية ـ جزئية الحاجة وإشباعها على نحو ما تنعكس على نفسها ، وهناك ـ من ناحية أخرى ـ كلية الحقوق المجردة ، وهذه اللحظات تتحد فى النقابة بطريقة داخلية حتى أن الخير الجزئى فى هذا الاتحاد يوجد على أنه الحق وقد تحقق بالفعل .

(إضافة)

قدسية الزواج ، وكرامة عضو النقابة هما النقطتان المحوريتان اللتان تدور حولهما ذرات المجتمع المدنى غير المنظمة[1] .

---

(١) تبشر الأسرة والنقابة بما فى الدولة من استقرار ووحدة عضوية ، فالمجتمع المدنى يتسم بصفة عامة بالتجزئة والانقسام إلى ذرات ، ولا ينقذه من التفكك الكامل سوى هذه المؤسسات العضوية الراسخة .

ويستخدم هيجل هنا مجاز أو استعارة يستمده من نظام المجموعة الشمسية : فالشمس هى النقطة المحورية التى تمنع قوة الجذب فيها من تشتت الأجرام السماوية التى تدور =

٢٥٦ ـ غاية النقابة متناهية وقاصرة ، فى حين أن السلطة العامة كانت تنظيمًا خارجيًا يتضمن انفصالاً ، كما يتضمن وحدة ، لكنه نسبى فحسب بين المسيطر والمسيطر عليه ، والواقع أن غاية النقابة وتخارج السلطة مع هويتها النسبية إنما يجد أن حقيقتهما فى الغاية الكلية على نحوٍ مطلق ، وتحققها الفعلى المطلق ، ومن هنا فإن دائرة المجتمع المدنى تؤدى بنا إلى الدولة .

(إضافة)

المدينة هى مركز الحياة المدنية والصناعة ، فها هنا يظهر التفكير ويدور حول نفسه ويتابع مهمة التجزئة والتقسيم[1] ، وكل إنسان يدعم نفسه فى علاقته بالآخرين ، ومن خلالهم ، وهم مثله شخصيات لها حقوق ، فى حين أن الريف ـ من ناحية أخرى ـ هو مركز الحياة الأخلاقية المرتكزة على الطبيعة والأسرة ، وهكذا نجد أن المدينة والريف يؤلفان اللحظتين ـ وهما لحظتان لا تزال مثاليتين[2] ـ اللتين يكون أساسهما الحقيقى هو الدولة رغم أن الدولة تنبثق منهما .

= حولها ، وهى بذلك تضفى الوحدة على النسق أو النظام ككل ، وفضلاً عن ذلك فإن «النقطتين المحوريتين » هنا توازيان لحظة مركزية » فى مقولة الآلية » ـ من تعليقات نوكس ص ٣٦٢ وراجع فيما يتعلق بالآلية كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ٢٧٠ وما بعدها ، وهو العدد الثانى من المكتبة الهيجلية أصدرته دار أكتوبر عام ١٩٨٢ (المترجم).

(١) التفكير التأملى أو الانعكاسى هو أساساً تفكير الفهم ونشاطه ، وهو يعمد إلى التجزئة والتقسيم ، فيشطر وحدة الحدس والوجدان ، وبدلاً من الشعور والوجدان يلجأ إلى الحكم ، وكلمة يحكم بالألمانية ... Urtcilen حرفياً يقسم أو يجزئ ، ومهمة الفكر الانعكاسى الأساسية عند هيجل هى وضع التمييزات والفواصل لعجزه عن القيام بالتأليف والتركيب . راجع عرضًا لدور « الفهم » فى رأى هيجل كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٠٤ وما بعدها من طبعة دار التنوير السالفة الذكر (المترجم) .

(٢) قارن ما يقوله هيجل فى المنطق : « أنا أعنى بكلمة مثالى هنا المتناهى على نحو ما يوجد فى اللامتناهى الحقيقى ، أعنى بوصفه تعيناً أو مضموناً ، ورغم تميزه على هذا النحو فهو لايوجد مستقلاً ، وإنما كلحظة فحسب » ، علم المنطق ـ الجزء الأول ص ١٦٣ من الترجمة الإنجليزية (المترجم) .

وهذا التطور للحياة الأخلاقية فى مرحلتها المباشرة خلال المجتمع المدنى، مرحلة القسمة إلى أجزاء ، إلى الدولة التى تكشف نفسها عندئذٍ بوصفها الأساس الحقيقى لهذه المراحل ـ هذا التطور للحياة الأخلاقية هو البرهان الفلسفى على تصور الدولة ، ذلك لأن البرهان فى علم الفلسفة لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى تطور هذا القبيل .

ما دامت الدولة تظهر كنتيجة فى سيرة الفكرة الفلسفية الشاملة من خلال إظهار نفسها على أنها الأساس الحق (للمراحل السابقة) فإن بيان هذا التوسط يُلغى الآن وتصبح الدولة حاضرة أمامنا على نحوٍ مباشر ، وهكذا فإن الدولة بما هى كذلك ليست بالفعل نتيجة بمقدار ما هى بداية ، ففى داخل الدولة تطورات الأسرة لأول مرة إلى المجتمع المدنى ، إن فكرة الدولة نفسها هى التى شطرت ذاتها إلى هاتين اللحظتين ، ومن خلال تطور المجتمع المدنى يحصل جوهر الحياة الأخلاقية على صورته اللامتناهية التى تتضمن فى ذاتها هاتين اللحظتين :

أ ـ التمايز اللامتناهى حتى التجربة الداخلية للوعى الذاتى المستقل .

ب ـ صورة الكلية الموجودة فى الثقافة وهى صورة الفكر الذى تصبح الروح بواسطته موضوعية وواقعية بالنسبة لذاتها ، بوصفها شمولاً عضوياً فى قوانين ومؤسسات تمثل إرادتها فى إطار الفكر .

***

SS

التقسيم الفرعى الثالث[1]

« الدولة »

(١) هو تقسيم فرعى ؛ لأن التقسيم الرئيسى هو الذى يُقسّم فلسفة الحق ثلاثة أجزاء : (الحق المجرد ـ الأخلاق الذاتية ـ الحياة الأخلاقية) ثم يعود القسم الأخير فينقسم إلى : (الأسرة ـ المجتمع المدنى ـ الدولة) (المترجم) .

SS

الدولة

٢٥٧ - الدولة هى الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية ، فهى الروح الأخلاقى من حيث هو إرادة جوهرية تتجلى ، وتظهر ، وتعرف ، وتفكر ، ، فى ذاتها ، وتنجز ما تعرف بمقدار ما تعرف ، وتوجد الدولة على نحو مباشر فى العرف والقانون ، وعلى نحو غير مباشر فى الوعى الذاتى للفرد ومعرفته ونشاطه ، فى حين أن الوعى الذاتى بفضل ميله تجاه الدولة يجد فيها - بوصفها ماهيته وغاية نشاطه ومحصلته - حريته الجوهرية .

(إضافة)

آلهة المنزل ... Penates هم آلهة داخليون :

وهم آلهة العالم السفلى : وروح الشعب ... Volksgeist [1] (مثل آثينا ... Athene) هى الآلهة التى تعرف ذاتها وتريدها ، والولاء للأسرة هو الوجدان ، أو هو السلوك الأخلاقى الذى يوجهه الوجدان ، أما الفضيلة السياسية فهى إرادة الغاية المطلقة من حيث هى فكر .

٢٥٨ - والدولة عقلية على نحوٍ مطلق من حيث هى التحقق الفعلى للإرادة الجوهرية التى تمتلكها فى وعيها الذاتى بصفة خاصة ، بمجرد أن يرتفع هذا الوعى إلى مرحلة الوعى بكليته ، وهذه الوحدة الجوهرية هى غاية فى ذاتها مطلقة وثابتة ، تصل فيها الحرية إلى حقها الأعلى ، وقيمتها العليا ، ومن ناحية أخرى فإن هذه الغاية النهائية لها حق أعلى أو أسمى من الفرد ، ذلك لأن واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضواً فى الدولة .

---

(١) قارن ما ذكره هيجل فيما سبق « اضافة للفقرة ١٦٣ » وكذلك « اضافة للفقرة ١٦٦ » (المترجم) .

اضافة

إذا خلطنا بين الدولة والمجتمع المدنى ، وإذا جعلنا الغاية الخاصة من الدولة الأمن ، وحماية الملكية الخاصة ، والحرية الشخصية ـ لكانت مصلحة الأفراد بما هم كذلك الغاية النهائية التى اجتمعوا من أجلها ، وينتج من ذلك أن تكون عضوية الدولة هى مسألة اختيارية ، غير أن علاقة الدولة بالفرد شئ مختلف عن ذلك أتم الاختلاف ، فمادامت الدولة هى الروح وقد تموضعت فإن الفرد لن تكون له موضوعية ، ولا فردية أصيلة ، ولا حياة أخلاقية إلا بوصفه عضواً من أعضائها ، إن الاتحاد الخالص والبسيط هو المضمون الحقيقى والهدف الصحيح للفرد ، ومصير الفرد هو أن يعيش حياة كلية جماعية ، والإشباع الجزئى الأبعد من ذلك والنشاط ونمط السلوك تتخذ من هذه الحياة الجوهرية والمشروعة على نحوٍ كلى نقطة البداية والنهاية .

إن العقلانية ... Rationality إذا ما أُخذت بصفة عامة وعلى نحو مجرد تقوم على الوحدة التامة والكاملة بين الكلى والفردى ، وتعتمد الدولة العينية(أ) ـ من حيث مضمونها ـ على وحدة الحرية الموضوعية (أعنى حرية الإرادة الكلية والجوهرية) والحرية الذاتية (أعنى حرية كل فرد فى أن يعرف وأن يريد غايات جزئية) وبالتالى (ب) : من حيث صورتها ، فهى تحدد ذاتها عن طريق القوانين والمبادئ التى هى أفكار ومن ثم كلية ، وهذه الفكرة هى الوجود الأزلى على نحوٍ مطلق ، والضرورى للروح(١) .

(١) تُعَد نظرية القياس فى المنطق الهيجلى الخلفية التى تعتمد عليها نظرية الدولة ، «فالقياس عقلى ويرى أن كل شئ عقلى » كما يقول هيجل فى الموسوعة فقرة ١٨١ ، لأنه وحدة عينية لمختلفات ظاهرة ، وهذه المختلفات هى ثلاث لحظات تؤلف الفكرة الشاملة وهى : (الكلية والجزئية والفردية) والدولة هى نسق من ثلاثة أقيسة :

(أ) الفرد أو الشخص من خلال جزئيته أو حاجاته الروحية والفيزيقية ... مقترن بالكلى أعنى بالمجتمع ، والقانون ، والحق ، والحكومة .

(ب) الإرادة ، أو نشاط الأفراد : وهى القوة المسيطرة التى تُدبِّر الإشباع لهذه الحاجات فى المجتمع ، والقانون ... إلخ ، والذى يعطى المجتمع والقانون ... إلخ تحقيقها وتحققها .

(جـ) غير أن الكلى أعنى الدولة ، أو الحكومة ، أو القانون : هو المعنى الكامن الدائم ـ

ولكن إذا تساءلنا عن منشأ الدولة التاريخى على وجه العموم ، أو إذا تساءلنا عن منشأ أية دولة معينة ، وعن حقوقها ونظمها ، أو إذا بحثنا أيضاً عما إذا كانت الدولة قد نشأت من ظروف بطرياركية (أبوية) ، أو من الخوف ، أو من الثقة ، أو من منظمات جماعية كالنقابات أو غير ذلك ... إلخ ، أو إذا تساءلنا فى النهاية عن الضوء الذى أقيمت على أساسه حقوق الدولة وأمكن فيه تصورها ، وعما إذا كنا قد افترضنا أن هذا الأساس هو الحق الإلهى ، أو الوضعى ، أو التعاقد ، أو العرف والتقليد وغير ذلك - فإن جميع هذه الأسئلة لا تمت لفكرة الدولة بصلة . فنحن هنا نعالج فقط العلم الفلسفى للدولة ، ومن هذه الوجهة من النظر فإن جميع هذه الموضوعات تعّد مجرد مظهر ، ومن ثم فهى موضوعات للتاريخ ، فإلى الحد الذى ترتبط فيه أى دولة قائمة بمبررات عقلية ، فإن هذه المبررات تختار من أشكال القانون السائد بداخلها .

إن المعالجة الفلسفية لهذه الموضوعات تهتم بجانبها الداخلى فحسب وبفكرة تصورها ، وميزة مساهمة « روسو »(١) فى البحث عن هذا التصور هى أنه بذهابه إلى أن الإرادة هى المبدأ الذى تقوم عليه الدولة قد قدم مبدأ يشتمل على

- الذى يتحقق فيه واقعية الأفراد وإشباعهم ، وكل لحظة من لحظات الفكرة الشاملة الثلاثة تظهر عن طريق التوسط لتتحد مع الطرف الأقصى الآخر كما تتحد مع ذاتها ... موسوعة فقرة ١٩٨ ، فما يميز الدولة أساسًا عن المجتمع المدنى ويجعلها عقلية هو التنظيم النيابى الذى يتوسط بين الجزئيات من ناحية ، والفرد الحاكم من ناحية أخرى (انظر فقرات ٣٠٢ - ٣٠٤ فيما بعد) ، والدولة هى الفكرة : لأنها بهذه الطريقة تعبر عن وحدة الكلى والجزئى ، واتحاد الشكل والمضمون ، وما دامت هذه الوحدة واعية فى الدولة فإنه يمكن وصفها بأنها الروح فى حالة وجود ، ما دام العقل هو « الحقيقة الواقعية والماهوية » ، والحقيقة عندما تعى نفسها تصبح هى الروح ، موسوعة فقرات ٤٣٨ - ٤٣٩ من تعليقات نوكس ص ٣٦٣ (المترجم) .

(١) درس هيجل هذا الموضوع بتفصيل أكثر فى كتابه « تاريخ الفلسفة » المجلد الثالث ص٤٠٠ ، وما بعدها كما أشار إلى فقرات معينة من كتاب « روسو » العقد الاجتماعى ونقدها ، ويمكن للقارئ أن يرجع إليها إذا أراد المزيد (المترجم) .

الفكر لكل من الشكل والمضمون معًا ، صحيح أنه مبدأ لا يرى نفسه كمبدأ مثل غريزة التجمع مثلاً ، أو السلطة الإلهية مما يجعله يشتمل على الفكر من حيث الصورة فحسب ، ومع ذلك فمن سوء الطالع أن « روسو » ما فعل فشته ... Fichte(١) بعده قد نظر إلى الإرادة من صورة معينة فحسب بوصفها إرادة فردية ولم ينظر إلى الإرادة الكلية على أنها العنصر العقلى المطلق فى الإرادة ، بل فقط على أنها إرادة « عامة » صدرت عن هذه الإرادة الفردية على نحو ما تصدر عن إرادة واعية ، وكانت النتيجة أنه ردَّ اتحاد الأفراد فى الدولة إلى التعاقد ، أعنى أنه ردّه إلى شئ يقوم على إرادتهم التعسفية ، وآرائهم ، ورضاهم الصريح الصادر عن الهوى ، ويستمر الاستدلال المجرد لكى يستخلص النتائج المنطقية التى تدمر المبدأ المقدس المطلق الذى تقوم عليه الدولة ، وتدمر جلالها وسلطتها المطلقة فى آن واحد ، ولهذا السبب فإنه عندما انعقدت السيادة لهذه النتائج المجردة وكانت لها السلطة استطاعت لأول مرة فى التاريخ البشرى أن تقدم المشهد الهائل لتقويض دولة عظيمة موجودة بالفعل ، وإعادة بنائها الكامل من البداية ... Ab Initio على أساس الفكر الخالص وحده ، بعد تدمير كل ما هو قائم ومعطى ، وكانت إرادة الذين أعادوا تأسيسها تستهدف إعطائها ما زعموا أنه الأساس العقلى الخالص لكنهم لم يستخدموا سوى تجريدات فحسب ، كانت الفكرة ... Idea ناقصة فى ذلك البناء ، وانتهت التجربة بالوصول إلى الحد الأقصى من الرعب والإرهاب .

علينا أن نتذكر فى مواجهة مزعم الإرادة الفردية التصور الأساسى الذى يقول إن الإرادة هى العقلانية الكامنة فى ذاتها أو فى داخل التصور سواء اعترف

(١) فى كتابه « علم الحقوق » فقرة رقم ١٧ ص ٢٠٩ وما بعدها - وقارن أيضا « تاريخ الفلسفة » لهيجل المجلد الثالث ص ٥٠٣ (المترجم) .

(٢) يعتقد نوكس أن قضية أخذ الثوريين الفرنسيين أفكارهم من كتاب « العقد الاجتماعى» أصبحت الآن موضع مناقشة ونزاع وهو يحيل القارئ إلى كتاب مورنيه « الأصول العقلية للثورة الفرنسية » الذى صدر فى باريس عام ١٩٣٤ ص ٩٥ وما بعدها Mornet' Les Origines Intellectuelles De La Revolution Frans Caise, Paris 1934 P,95 وكذلك إلى القسم الذى كتبه هيجل فى كتابه « ظاهريات الروح » بعنوان « الحرية المطلقة والرعب » (المترجم) .

بها الأفراد أو لا ، وسواء أكانت نزواتهم نحوها متعمدة أم لا ، ولابد أن نتذكر أن ضدها أعنى المعرفة والإرادة أو الحرية الذاتية (وهو الشئ الوحيد المتضمن فى مبدأ الإرادة الفردية) يشمل لحظة واحدة فحسب ، وهى من ثم لحظة أحادية الجانب فى فكرة الإرادة العقلية ، أعنى الارداة التى لا تكون عقلية إلا إذا كان ما هو متضمن فيها علنياً أيضاً .

إن ما يضاد التفكير فى الدولة كشئ معروف ومدرك على أنه عقلى صريح هو أنْ تأخذ الظواهر الخارجية ـ أعنى الأغراض مثل : البؤس ، والحاجة إلى الحماية ، والقوة ، والثروة ... إلخ ، لا على أنها لحظات فى التطو التاريخى للدولة بل على أنها جوهر الدولة ، وهنا كذلك نجد الخيط المرشد للمعرفة هو الفرد معزولاً غير أن المسألة لا تتعلق بفكرة هذه الفردية ، بل بالأفراد التجريبيين فحسب مع تركيز الانتباه على خصائصهم العرضية ، قوتهم ، وضعفهم ، وغناهم ... إلخ ، وهذه الفكرة البارعة فى تجاهل اللاتناهى المطلق والعقلانية فى الدولة ، وفى استبعاد الفكر من إدراك طبيعتها الداخلة ، لم تتأكد قط بمثل هذه الصورة الخالصة إلا فى كتاب « السيد ڤون هالر ... Herr: Von Haller تجديد العلم السياسى(١) » وأنا أقول « بصورة خالصة » لأن الهدف من إدراك وتصور ماهية الدولة فى جميع المحاولات الأخرى ، مهما يكن من أحادية الجانب وسطحية المبادئ التى تقوم عليها ـ أقصد إدراك الدولة إدراكًا عقليًا ـ هذا الهدف هو

---

(١) نشره هالر عام ١٨١٦ فى أربعة مجلدات ، وقد دافع فيه عن القانون الطبيعى ضد القانون المدنى الذى يصنعه الإنسان ، كما دافع عن المذهب المحافظ ضد المذهب الليبرالى ، ويرى نوكس أن هيجل لم يكن موفقاً فى الاقتباسات التى سوف يقتبسها من كتاب هالر فى نهاية الفقرة الحالية من الإضافة ، رغم أنه يستخدم عبارات « ڤون هالر » ذاتها فإنه يحذف جملاً دون أن يذكر هذا الحذف أو يشير إليه ، وهو أحياناً يعكس ترتيب الجمل ويقوم بشرحها لا اقتباسها ، رغم أنه يضع أقواس تدل على الاقتباس ، ولقد وضع نوكس إشارات متعددة إلى المرجع الذى اقتبس منه هيجل ، وهو الطبعة الثانية من كتاب « ڤون هالر » التى ظهرت عام ١٨٢٠ ، كما أشار إلى أرقام الصفحات بين قوسين ، وسوف نحافظ فى الترجمة العربية على هذه الإشارات ليرجع إليها من يشاء (المترجم)

استحضار الأفكار مع هذا الإدراك ، أعنى التحديدات الكلية ، غير أن « السيد ڤون هالر » وعينه مفتوحة لم يرفض المضمون العقلى الذى تقوم الدولة عليه ، وكذلك صورة الفكرة سواء بسواء ، لكنه راح يهاجم بعنف ، وبحماس مشبوب الشكل والمضمون فى آن واحد ، إن جانباً مما يؤكده لنا « ڤون هالر » هو ذلك الانتشار السريع لمبادئه ، ولاشك أن كتاب « تجديد العلم السياسى » مدين لواقعه أن تخلص تماماً ـ أثناء عرض الموضوع ـ من الفكر عامداً ، وأبقى فى كتابه ـ متعمداً أيضاً ـ على كتلة واحدة بغير فكر ، وبهذه الطريقة اختفى اللبس والغموض والاضطراب وغيرها من عوامل كانت تقلل من قوة العرض ، فى حين عولج العرض طوال الكتاب مع تلميحات إلى ما هو جوهرى ، وفى الوقت نفسه اختلط ما هو تجريبى خالص وخارجى مع ذكريات الكلى والعقلى بحيث يتذكر القارئ بين الحين والحين ، وسط هذا الفراغ البائس ـ دائرة اللامتناهى النبيلة ، ولهذا السبب أيضاً كان عرضه متسقاً ، فهو لم ينظر إلى ما هو جوهرى على أنه ماهية الدولة ، بل نظر إلى دائرة العرضى واللاتساق فى التعامل مع دائرة على هذا النحو يساوى الإتساق الكامل الخاص بالخلو المطبق من الفكر الذى يمشى الهوينا دون أن يلتفت إلى الوراء ، ويشعر الآن بأنه مرتاح تماماً ، وأنه فى بيته مع الضد التام لما برهَّن عليه منذ لحظة مضت(*) .

(*) لقد وصفتُ الكتاب بما فيه الكفاية لكى أبيِّن أنه من نوع أصيل ، وقد يكون هناك قدر من النبل فى سخط المؤلف نفسه وحنقه ، ما دام قد اشتغل بالنظريات الزائفة التى ذكرناها فيما سبق ، والتى انبثقت أساساً من روسو ، ولا سيما محاولة تطبيقها علمياً بالفعل ، غير أن السيد ڤون هالر لكى ينقذ نفسه من هذه النظريات ذهب إلى الطرف الأقصى المضاد ، بل تخلص من الفكر تماماً ، ومن ثم فلا يمكن أن يقال إن هناك شيئاً ذا قيمة داخلية فى كراهيته الخبيثة ، وحقده الأسود لكل القوانين والتشريعات ولجميع الحقوق المحددة بصراحة وعلى نحوٍ مشروع ، وإن كراهية القانون والحق الذى يحدده القانون هو شبلوت ... Shibboleth (أى العلامة) التى ينكشف بواسطتها التعصب ، وضعف العقل ، ونفاق النوايا الطيبة ، وهى تنكشف على ما هى عليه بوضوح ، وعلى نحوٍ مؤكد مهما كانت اقنعتها .

إن الأصالة مثل أصالة ڤون هالر هى ظاهرة تدعو دائماً إلى التعجب ، أما بالنسبة =

٢٥٩ - فكرة الدولة

(أ) تتحقق بالفعل وعلى نحوٍ مباشر ، وهى الدولة الفردية بوصفها الكائن الحى المستقل والقائم بذاته : الدستور أو القانون الدستورى .

(ب) الانتقال إلى علاقة الدولة بالدول الأخرى وذلك هو : القانون الدولى .

= لقرّائى الذين لم يألفوا كتاب هالر فسوف أقتبس فقرات قليلة كعينات للكتاب ، فعلى هذا النحو الآتى يعرض قضيته الأساسية الهامة (المجلد الأول ص ٣٤٢ وما بعدها ط أولى ص ٣٨٠ وما بعدها طبعة ثانية) يقول : « كما أن الكبير يطرد الصغير ، والقوى الضعيف فى العالم غير العضوى ... فكذلك فى المملكة الحيوانية ، ومن ثم بين الموجودات البشرية يظهر القانون ذاته فى صورة أكثر نبلاً » ، (وغالباً ما يكون كذلك فى صورة أكثر وضاعة ؟) « ومن ثم فإن هناك أمراً إلهياً أزلياً ثابتاً ولا يتبدل وهو أن قواعد الأقوى لابد أن تسود ، وأنها تسود على الدوام » ، وواضح من هذا النص بما فيه الكفاية - دع عنك ما يمكن استنتاجه مما يأتى - بأى معنى تفهم القوة هنا ، فهى ليست قوة العدالة أو الأخلاق وإنما هى فحسب القوة الغاشمة اللاعقلية ، ويستطرد السيد ڤون هالر (نفس المرجع ص ٣٦٥ وما بعدها من الطبعة الأولى ، و ص ٣٨٠ وما بعدها من الطبعة الثانية) ليدعم هذه النظرية بمختلف المبررات ، ومن بين المبررات التى يقدمها قوله : « لقد تصرفت الطبيعة بحكمة تستحق الإعجاب عندما نظمت الأمور بحيث جعلت الإحساس بالتفوق الشخصى المحض يشرِّف الشخصية على نحوٍ لا يقاوم ، ويشجع بحق نمو تلك الفضائل الأكثر ضرورة للتعامل مع المرؤوسين » ، وهو يسأل باتقان تام وببلاغة الطلاب (نفس المرجع السابق) : « ما إذا كان الأقوياء أو الضعفاء هم الذين يسيئون فى مملكة العلم إساءة أكثر فى استعمالهم لسلطتهم وللثقة الموضوعة فيهم لكى يحققوا غاياتهم الأنانية التافهة ، ويحطموا السذج من الناس » وعما إذا لم يكن سيد العلوم القانونية هو المحامى الصغير الذى يشتغل بالتوافة ويلجأ إلى المماحكة ، ويخيب آمال زبائنه البسطاء ، الذى يجعل من الأسود أبيض ، والأبيض أسود ، ويسئ تطبيق القانون ويجعل منه وسيلة لارتكاب الشرور ، ويحيل منْ يلجأ إلى مساعدته إلى التسول ويفترسه كما يفترس النسر الجائع الحمل البرئ .... إلخ إلخ .

وينسى السيد ڤون هالر هنا أن النقطة الهامة فى هذا العرض البلاغى وما يستهدفه هو تدعيم قضيته القائلة بأن حكم الأقوى هو قضاء الله الأزلى ، ولهذا فربما كان افتراس النسر الجائع للحمل الوديع يتمُّ بنفس القضاء ، كما أن الأقوياء لهم نفس الحق =

(جـ) فكرة الدولة هى الفكرة الكلية بوصفها جنسًا ، وكقوة مطلقة أعلى من الدول الفردية ـ إنها الروح وقد وهبت نفسها التحقق الفعلى فى مسار تاريخ العالم .

= فى معاملة زبائنهم البسطاء على أنهم ضعاف ، وأن يستخدموا معرفتهم بالقانون فى استغلالهم وإفراغ ما فى جيوبهم من مال ، غير أنه قد يكون من التطرف أن تطالب بوضع الفكرتين جنباً إلى جنب ؛ لأنه لا يوجد فى الحقيقة سوى فكرة واحدة .

من المسلم به أن السيد ڤون هالر من أعداء التشريعات القانونية ، فالقوانين المدنية هى فى رأيه من حيث المبدأ من ناحية « لا ضرورة لها لأنها تنبثق من تلقاء ذاتها من قوانين الطبيعة » ، ولو أن الناس قنعوا بتعبير « من تلقاء ذاته » كأساس لتفكيرهم إذن لوفروا على أنفسهم ذلك الجهد الذى لا حد له الذى بذلوه منذ أن كان هناك دول ، وكذلك لوفروا الكثير من الجهد الذى يُبذل فى التشريع ووضع القوانين ، والذى لا يزال يبذل حتى الآن فى دراسة القوانين الوضعية ، « وليست القوانين من ناحية أخرى منشورة بالضبط لأفراد معينين لكنها بمثابة التعليمات لصغار القضاة بقصد تعريفهم بإرادة المحكمة العليا » المجلد الثانى القسم الأول الفصل الثانى والثلاثون ، وبغض النظر عن ذلك فإن وجود القضاء ليس واجبًا من واجبات الدولة بل هو معروف وعون تقدمه السلطات بوصفه من النوافل تماماً ، أو هو ضرب زائد من العمل عما هو مطلوب منها ، فهو ليس الطريقة المثلى لضمان حقوق الناس ، بل هو على العكس من ذلك طريقة غير مأمونة وغير مؤكدة .

« الطريقة الوحيدة التى تركها لنا المشرعون المحدثون ، وحرمونا من ثلاث طرق أخرى وهى طرق تؤدى إلى الغاية على نحوٍ أسرع وأضمن ، وهى على خلاف المحاكم والقضاء منحتها الطبيعة الصديقة للإنسان لضمان حريته القانونية » .

وهذه الطرق الثلاثة ـ وماذا يمكن لك أن تفترض ؟ هى :

١ ـ أن يقبل الشخص ويغرس فى ذهنه قانون الطبيعة .

٢ ـ أن يقاوم الظلم والخطأ .

٣ ـ أن يهرب عندما لا يكون هناك علاج آخر .

والحق أن المشرعين سوف يكونون ـ فيما يبدوا ـ غير أصدقاء وشريرين إذا ما قورنوا بصداقة الطبيعة !

غير أن القانون الإلهى الطبيعى الذى تقدمه الطبيعة (المجلد الأول ص ٢٩٢) ذات القلب=

أ ـ القانون الدستورى

٢٦٠ ـ الدولة هى التحقق الفعلى للحرية العينية ، غير أن الحرية العينية تعتمد على أن الفردية الشخصية ومصالحها الجزئية لا تنجز تطورها الكامل وتظفر بالاعتراف العلنى بحقها (على نحو ما حدث فى دائرة الأسرة والمجتمع المدنى) فحسب ، بل هى كذلك تنتقل من ناحية من الاهتمام بمصلحتها الخاصة

= الطيب لكل إنسان هو تكريم كل فرد مساوٍ لك ، (وفقاً لمبادئ المؤلف ينبغى أن نقرأ العبارة على النحو التالى : « ليس تكريم الإنسان المساوى لك ، بل الإنسان الأقوى منك») . « الا تؤذ منْ لم يمسك بأذى ، والا تطالبه إلا بما هو مدين لك به » (لكن بماذا هو مدين ؟ !) « وأخيراً أن تحب جارك ، وان تخدمه عندما تستطيع » ، « إن غرس هذا القانون يجعل التشريع والدستور نوافل لا قيمة لها ، وربما كان مثيراً أن نرى كيف يوضّح السيد ڤون هالر لماذا ظهرت التشريعات والدساتير فى العالم رغم هذا الغرس » .
ويصل المؤلف فى (المجلد الثالث ص ٣٦٢ ط١ ، ص ٣٦١ وما بعدها من الطبعة الثانية) إلى « ما يسمى بالحريات القومية » والتى يعنى بها قوانين ودساتير الدولة فى أمة من الأمم ، فكل حق تم تحديده على نحوٍ دستورى سوف يطلق عليه كلمة « حرية » بهذا المعنى الواسع للكلمة ، وهو يقول عن هذه القوانين من بين ما يقول : « إن مضمونها عادة ذا أهمية بالغة الضآلة ، رغم أن الكتب تُضفى قيمة عليا على الحريات الوثائقية من هذا النوع » ، وعندما نتأكد هنا أن المؤلف يتحدث عن الحريات القومية للولايات الألمانية ، وللشعب الانجليزى (عن العهد الأعظم مثلاً أو الماجناكارتا ... Magna Carta ص ٣٦٧ التى قليلاً ما تقرأ ، والتى قليلاً ما تُفهم أيضاً بسبب تعبيراتها اللغوية القديمة » ولائحة الحقوق ، وما إلى ذلك ، ولشعب المجر ... إلخ ، فإننا نعجب عندما نجد أن هذه الممتلكات التى كانت فيما مضى ذات قيمة عالية ليس لها سوى أهمية بالغة الضآلة ، ولا يقل عن ذلك عجباً عندما نعلم أنه لا يرد سوى فى الكتب وحدها أن هذه الأمم احتلت مكاناً قيماً فى وضع القوانين التى تغلغلت فى كل لباس يرتديه الناس ، وكل كسرة خبز يأكلونها ، والتى مازالت تتغلغل حتى الآن فى كل يوم وكل ساعة فى حياة الناس .
وإذا ما شئنا أن نذكر اقتباساً يتحدث فيه السيد ڤون هالر بصفة خاصة بطريقة سيئة (المجلد الأول ص ١٨٥ وما بعدها ـ والطبعة الثانية ص ١٩٢ م) عن القوانين البروسية العامة بسبب الأثر « الذى لا يُصدّق » لأخطاء الفلسفة الزائفة عليها (على الرغم من أنه فى هذا المثال ، على أية حال لا يمكن أن نغزو الخطأ فى فلسفة كانط التى يصبُّ عليها =

إلى الاهتمام بمصلحة الكل ، وتعرف من ناحية أخرى بل وتصبح هى الكلى ، وتعترف به على أنه روحها الجوهرى ، فهو الغاية والهدف ، وبذلك تصبح نشطة فى سعيها ، والنتيجة هى أن الكلى لا يسود ولا ينجز اكتماله إلا إذا سار مع المصالح الجزئية وكان يتحقق من خلال تعاون المعرفة والإرادة الجزئيتين ، كما أن الأفراد بالمثل لا يعيشون كأشخاص منعزلين يهتمون بغاياتهم الخاصة وحدها ، وإنما بنفس فعل الإرادة الذى يريدون به هذه الغايات ، يريدون الكلى فى ضوء

= السيد ڤون هالر جام غضبه) ولا سيما عندما يتحدث عن الدولة : مصادر ثروة الدولة ، غاية الدولة ، رئيس الدولة ، واجباته ، وخدامها المدنيين ، وما إلى ذلك . ويجد السيد ڤون هالر بصفة خاصة الضرر البالغ فى (المجلد الأول ص ١٩٨ ـ ١٩٩) حيث يقول : « الحق فى تحمل نفقات الدولة عن طريق فرض الضرائب على ثروات الأفراد الخاصة ، وعلى أعمالهم ، وعلى سلعهم المنتجة أو المستهلكة ، وفى مثل هذه الظروف نجد أنه لا الملك نفسه (ما دامت مصادر ثروة الدولة تنتمى إلى الدولة وليست ملكية خاصة للملك) ولا المواطنين البروسيين ، يمكن أن يقول إن هناك شيئًا يمتلكونه ، لا شخصهم ولا ملكيتهم الخاصة ، فجميع الرعايا هم أقنان فى نظر القانون ، ما داموا لم يستطيعوا الإفلات من خدمة الدولة .

وربما كان يدعوا إلى السخرية وسط هذا الحشد من السذاجة التى لا تصدق ـ هو الانفعال الذى وصف به السيد ڤون هالر متعته التى يعجز عن التعبير عنها بمكتشفاته (المجلد الأول ـ التصدير) « فرح لا يشعر به إلا صديق الحقيقة وحده عندما يجد بثقة بعد بحث مخلص أنه عثر ـ إنْ صحّ التعبير (حقًا إنْ صحّ التعبير !) على صوت الطبيعة وكلمة الله نفسها . (والحقيقة أن حكمة الله تميّز تجلياتها ووحيها بوضوح عن أصوات الطبيعة والإنسان الضال) .

والمؤلف كاد يسقط على الأرض من فرط الدهشة ، وإن سيلاً من دموع الفرح انهمرت من مآقيه ، وأن شعوراً دينياً انبثق بداخله منذ ذلك الوقت » ، وربما اكتشف السيد ڤون هالر « لشعوره الدينى » أنه ينبغى عليه بالأحرى أن ينخرط فى البكاء على حالته بوصفها أقسى عقاب من الله ، لأن أقسى شئ يمكن للإنسان أن يخبره هو أن يكتشف أنه خِلو من الفكر والعقل ، ومن احترام القوانين ، ومن أن يعرف أنه لشئ هام ومقدس إلى ما لا نهاية له أن يحدد القانون واجبات الدولة وحقوق المواطنين ، وأن يخلو من ذلك كله حتى ليتوهم الخلْق اللامعقول على أنه الله (المؤلف) .

الكلى ، ونشاطهم لا يستهدف عن وعى إلا غاية كلية ، ويتصف مبدأ الدول الحديثة بقوة وعمق هائلين لأنه يسمح لمبدأ الذاتية أن يتقدم حتى يصل إلى الذروة من الطرف الأقصى للجزئية الشخصية القائمة بذاتها ، ومع ذلك فهو فى الوقت ذاته يستعيده إلى الحدة الجوهرية وهو بذلك يدعم هذه الوحدة فى مبدأ الذاتية نفسه.

٢٦١ ـ الدولة : فى مقابل دائرتى الحقوق الخاصة والصالح الخاص (أى الأسرة والمجتمع المدنى) الدولة هى من ناحية ضرورة خارجية وهى السلطة العليا للدائرتين السابقتين ، وطبيعتها هى تلك القوانين والمصالح المتعلقة بها والتى تعتمد عليها ، ولكنها من ناحية أخرى الغاية المباطنة الداخلية لهذه القوانين، وتمكن قوتها فى وحدة غايتها الكلية وهدفها الخاص مع المصلحة الجزئية للفرد ، من حيث إن على هؤلاء الأفراد واجبات للدولة بمقدار ما لهم من حقوق (انظر فقرة ١٥٥) .

(إضافة)

أشرنا فى الإضافة إلى (الفقرة رقم ٣) فيما سبق إلى أن مونتسكيو ... Montesquieu كان قبل أى مفكر آخر فى كتابه الشهير « روح القوانين[١] » قد وضع نصب عينيه كما حاول أن يراجع بالتفصيل ـ كلاً من فكرة اعتماد القوانين ـ ولا سيما القوانين الخاصة بحقوق الأشخاص ـ على الطابع الخاص للدولة ، كما توصل إلى الفكرة الفلسفية التى تعالج الجزء باستمرار من حيث علاقته بالكل .

الواجب هو أولاً علاقة بشئ ما جوهرى ـ من وجهة نظرى ـ وكلى على نحوٍ مطلق ، والحق من ناحية أخرى هو ببساطة تجسيد لهذا الجوهر ، وهو بذلك الوجه الجزئى من هذا الجوهر ، وهو أيضاً يدخر حريتى الجزئية ، وهكذا نجد أن الحق والواجب على المستوى المجرد يتوزعان فيما يبدو على جوانب

(١) قارن ترجمتنا المجلد الأول ص ٩٩ من طبعة دار التنوير ، وقد سبق أن ذكرنا أن هيجل يمتدح مونتسكيو لوجهة نظره الفلسفية الذى أصبح عنده مرتبطاً بجميع جوانب الأمة (المترجم) .

مختلفة ، وعلى أشخاص مختلفين ، وفى الدولة بوصفها واقعًا أخلاقيًا ، وبوصفها النفاذ المتداخل بين الجوهر والجزئى ، يكون التزامى لما هو جوهرى تجسيداً فى الوقت ذاته لحريتى الجزئية ، وهذا يعنى أن الحق والواجب يتحدان فى الدولة فى علاقة واحدة معينة ، لكن ما دامت اللحظات المتميزة تكتسب فى الدولة هيئة وواقعية لكل منهما ، وما دام التمييز بين الحق والواجب يظهر هنا من جديد ، فإنه ينتج من ذلك أنه على حين أنهما ضمنياً متحدان - أعنى من حيث الصورة - فهما مختلفان فى الوقت ذاته من حيث المضمون ، وفى مجال الحقوق الشخصية والأخلاق الذاتية ، فإنَّ الضرورة التى يتسم بها الحق والواجب كل منهما بالنسبة للآخر تفشل فى أن تتحقق بالفعل ،ولا يكون لدينا عندئذٍ سوى تشابه مجرد للمضمون بينهما ، أعنى فى تلك الدائرة المجردة ، فما هو حق لإنسانٍ ما ينبغى أن يكون كذلك حق لإنسان آخر ، وأن واجب إنسان ما ينبغى أن يكون كذلك واجب إنسان آخر ، والوحدة المجردة للحق والواجب فى الدولة موجودة فى هذه الدوائر لا كوحدة أصلية بل كتشابه فى المضمون فحسب ، لأنه فيهما يتحدد هذا المضمون كشئ عام تمامًا ، وهو ببساطة المبدأ الأساسى لكل من الحق والواجب أعنى المبدأ الذى يقول : « إن الناس بوصفهم أشخاصاً هم أحرار ، ومن ثم فإن العبيد ليس عليهم واجبات لأنهم ليس لهم حقوق والعكس صحيح أيضاً » .

(الواجبات الدينية لا تدخل فى هذا الموضوع[1]) .

غير أن اللحظات تتمايز فى مجرى التطور الداخلى للفكرة العينية ، ويصبح التعين الخاص بهذه اللحظات فى الوقت ذاته اختلافاً فى المضمون ، ففى الأسرة يختلف مضمون واجبات الابن تجاه والده عن مضمون حقوقه نحو نفسه ، ومضمون حقوق عضو المجتمع المدنى ليست هى نفسها مضمون واجباته نحو الأمير والحكومة .

(١) الواجبات الدينية وصلتها بالحياة السياسية مستبعدة من الدراسة هنا للسبب الذى سوف يذكره هيجل فى الحاشية الثانية على الفقرة القادمة رقم ٢٧٠ - ففى رأيه أن الواجبات الدينية تتحد مع الواجبات الأخلاقية فى المذهب البروتستانتى وفى الدولة البروتستانتية - انظر أيضاً « موسوعة العلوم الفلسفية » فقرة رقم ٥٥٢ ن تعليقات نوكس ص ٣٦٤ (المترجم) .

وهذا التصور لوحدة الحق والواجب هو مسألة بالغة الأهمية فهو يتضمن القوة الداخلية للدول .

ولا يسير الجانب المجرد للواجب أبعد من الإهمال الدائم لمصلحة المرء الجزئية واستبعادها على اعتبار أنها ليست أساسية بل هى لحظة مخزية فى حياته ، وإذا أخذنا الواجب على نحوٍ عينى بوصفه الفكرة ... Idea فإنه يكشف لحظة الجزئية على أساس أنها هى نفسها لحظة جوهرية ، ومن ثم ينظر إلى إشباعها على أنه ضرورة لا غنى عنها ، فأياً ما كانت الطريقة التى يحقق بها الفرد واجبه فإنه لابد فى الوقت نفسه أن يجد فيها منفعته ، وأن يبلغ بواسطتها إشباعه ومصلحته الشخصية ، فلابد أن ينشأ حق ـ من خلال وضع الفرد فى الدولة ـ تتحول بواسطته الشؤن العامة لتصبح شؤنه الخاصة ، والواقع أن المصالح الجزئية ينبغى ألا تهمل ، أو أن توضع جانباً أو أن تكبت تماماً ، وبدلاً من ذلك لابد أن تكون مطابقة للكلى ومتفقة معه وفى ذلك تدعيم لهذه المصالح وللكلى فى آن واحد ، إنَّ الفرد المنعزل يكون فى حالة خضوع فيما يتعلق بواجباته ، لكنه كعضو فى المجتمع المدنى يجد فى تحقيق واجباته حماية لشخصه ولملكيته الخاصة ، كما يجد بالنسبة لصالحه الخاص إشباعاً لأعماق وجوده ، كما يجد الوعى والشعور بذاته ـ بوصفه عضواً فى كل ، وبمقدار ما يحقق واجباته تحقيقاً كاملاً بإنجازه للمهام والخدمات التى تتطلبها الدولة ، فإن وجوده يتدعم ويبقى ، أما إذا ما أخذ الواجب على نحوٍ مجرد فإن المصلحة العامة سوف تعتمد على إتمام المهام والخدمات التى تنتزعها بوصفها واجبات فحسب .

٢٦٢ ـ الواقعية المتحققة بالفعل هى الروح الذى ينقسم على ذاته إلى دائرتين مثاليتين للفكرة الشاملة هما : الأسرة ، والمجتمع المدنى ، وهما يشكلان وجهها المتناهى ، لكنها لا تفعل ذلك إلا لكى ترتفع فوق مثاليتها وتصبح علنية صريحة بوصفها الروح اللامتناهى المتحقق بالفعل ، وهذه الفكرة المتحققة بالفعل تعين لهذين الدائرتين المثاليتين مضمون هذا التحقق المتناهى ، أعنى الموجودات البشرية كجماهير بتلك الطريقة التى تجعل الوظيفة المعنية لأى فرد محدد ناتجة بوضوح من ظروفه : رغباته وحريته الشخصية فى اختيار دوره فى الحياة (انظر فيما سبق فقرة رقم ١٨٥ ، والإضافة لهذه الفقرة) .

٢٦٣ ـ الروح حاضرة فى هاتين الدائرتين ، حيث يكون للحظتيهما : الجزئية والكلية واقعة مباشرة ومنعكسة ـ الروح حاضرة فيهما بوصفهما كليتهما الموضوعية وهى تومض فيهما بوصفها قوة العقل فى الضرورة (انظر فقرة رقم ١٨٤) أعنى المؤسسات التى سبق أن ناقشناها .

٢٦٤ ـ الروح هى طبيعة الموجودات البشرية عموماً فطبيعة هذه الموجودات مزدوجة :

أ ـ فى طرف : فردية صريحة للوعى والإرادة .

ب ـ فى الطرف الآخر : الكلية التى تعرف وتريد ما هو جوهرى ، ومن ثم فهذه الموجودات تبلغ حقها من هاتين الزاويتين إذا ما تحققت بالفعل شخصيتها الخاصة وأساسها الجوهرى فى آن واحد .

وهى تحصل فى الأسرة المجتمع المدنى على حقها فى أول هذين الجانبين على نحوٍ مباشر ، وفى الثانى على نحوٍ غير مباشر ، ففى (أ) تجد وعيها الذاتى الجوهرى فى مؤسسات اجتماعية التى هى الكلى بالقوة الموجودة فى مصالحها الجزئية ، وفى (ب) تزودها النقابات بالعمل والنشاط الموجه نحو غاية كلية .

٢٦٥ ـ هذه المؤسسات هى مكونات الدستور (أعنى مكونات العقلانية المتطورة والمتحققة) فى دائرة الجزئية ، ومن ثم فهى الأساس الراسخ لا للدولة وحدها بل لثقة المواطنين فيها كذلك ، ومشاعرهم نحوها أيضاً ، إنها دعائم الحرية العامة ، ما دامت الحرية الجزئية تتحقق فيها وتكون عقلية فى آن واحد ، ومن ثم فهناك وحدة بين الحرية والضرورة كامنة فيها ضمناً .

٢٦٦ ـ غير أن الروح لا تكون موضوعية وواقعة لذاتها فقط بوصفها هذه الضرورة ، وبوصفها مملكة الظاهر ، بل بوصفها كذلك مثالية هذه الضرورة وقلبها ، ولهذه الطريقة وحدها فإن هذه الكلية الجوهرية تعى نفسها بوصفها موضوعاً وغاية لذاتها ، ونتيجة لذلك فإن الضرورة تبدو لنفسها على هيئة الحرية كذلك .

٢٦٧ ـ هذه الضرورة فى المثالية هى التطور الداخلى الذاتى للفكرة ... Idea،

وهى بوصفها جوهر الذات الفردية ، فهى المشاعر السياسية (أو الوطنية) وهى فى تميزها عن الجوهر السابق ـ بوصفها جوهر العالم الموضوعى ـ فهى الكائن الحى للدولة ، أعنى أنها الدولة السياسية بالمعنى الدقيق(١) وهى أيضاً دستورها .

٢٦٨ ـ المشاعر السياسية أو الوطنية الخالصة والبسيطة ، هى أقرب إلى اليقين المستند إلى الحقيقة ـ اليقين الذاتى المحض الذى ليس نتاجاً للحقيقة بل هو رأى فحسب ـ وهى إرادة تحولت إلى عادة ـ وهى بهذا المعنى نتاج بسيط للمؤسسات القائمة فى الدولة ما دامت العقلانية موجودة بالفعل فى الدولة ، فى حين أن السلوك طبقًا لهذه المؤسسات يُضفى المعقولية على برهانها العملى ، وهذه المشاعر بصفة عامة هى الثقة (التى يمكن أن تكون بدرجة كبيرة أو قليلة بصيرة مثقفة) أو هى الوعى بأن مصلحتى ـ الخاصة والجوهرية معاً ـ محفوظة ومتضمنة فى مصلحة شئ آخر (هو الدولة) وغايته ، أعنى فى علاقته بى بوصفى فرداً ، وبهذه الطريقة لا يكون هذا الآخر نفسه آخر فى نظرى على نحوٍ مباشر ، وعندما أعى هذه الحقيقة أكون حراً .

---

(١) هنا وفيما يلى ذلك يأخذ هيجل من فشته المقارنة بين الدولة وبين الكائن الحى الذى يتولد ذاتيًا ، فهو ينظر إلى الدولة على أنها كائن حى بفضل دستورها ، أعنى تنظيمها السياسى ، وهناك ارتباطاً بين الكيان العضوى والكيان السياسى ، وهو ارتباط لم يغب عن ذهن هيجل أبداً ، وقارن بصدد « الدولة السياسية » (فقرة ٢٧٣ وفقرة ٢٧٦) فيما بعد ، ويميز هيجل بين الدولة السياسية والدولة بمعناها السليم التى هى « مسار الله على الأرض » .. إلخ ، فهذه الأخيرة لا تشمل فقط على الدستور ، بل أيضاً على الحياة الذاتية للمجتمع ككل ، مع جميع الواجبات الأخلاقية والحقوق وكل الدائرة التى تتحقق فيها هذه الواجبات ويستمتع بهذه الحقوق ، وما دامت الدولة الصحيحة هى شمول الحياة الإنسانية بمقدار ما تكون حياة الموجودات الأخلاقية المتحدة فى المجتمع بواسطة التراث ، والدين ، والعادات الأخلاقية ... إلخ ، والفشل فى إدراك ذلك هو المسؤل عن العديد من التفسيرات الخاطئة لموقف هيجل ورأيه فى الدولة .. من تعليقات نوكس ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ (المترجم) .

(إضافة)

تُفهم الوطنية فى الغالب على أنها تعنى فحسب الاستعداد التام للقيام بتضحيات وأعمال غير عادية ، غير أن هذه المشاعر هى أساسًا فى علاقاتها بحياتنا اليومية هى التى تدرك فى العادة أن المجتمع هو الغاية والأساس ، ومن هذا الوعى الذى يصبح المعيار فى الحياة اليومية وفى جميع الظروف ، ينشأ كذلك الاستعداد للقيام بجهود غير عادية ، لكن الناس هم فى الأعم الأغلب أكثر شهامة من القانون القائم ؛ فقد كان من السهل أن يقنعوا أنفسهم بأنهم يمتلكون هذه الوطنية الاستثنائية حتى يوفروا على أنفسهم التعبير عن هذه المشاعر الوطنية الأصيلة كما لو كان من الممكن أن تبدأ وأن تنشأ من أفكار وتصورات ذاتية ، فإن هذه النظرة تخلط بينها وبين الرأى ، وبسببها تفقد الوطنية أساسها الحقيقى، وواقعها الموضوعى .

٢٦٩ ـ تكتسب المشاعر الوطنية مضمونها المحدد الخاص من الأعضاء المختلفين فى كيان الدولة الحى ، وهذا الكيان الحى هو تطور الفكرة ... Idea إلى واقعها الموضوعى المختلف والمتنوع ، ومن ثم فهؤلاء الأعضاء المختلفين هم القوى المختلفة فى الدولة ووظائفها ومجالات نشاطها ، التى يتوالد بفضلها الكلى بذاته باستمرار ، وهو يتوالد بطريقة ضرورية ، لأن طابعها النوعى الخاص يحدده طبيعة الفكرة الشاملة ، ويدعم هويته من خلال هذا المسار ما دام هو نفسه الافتراض السابق لإنتاجه ، أما هذا الكيان الحى فهو دستور الدولة .

٢٧٠ ـ ١ ـ الوجود الفعلى المجرد أو جوهرية الدولة يعتمد على القول بأن غايتها هى المصلحة الكلية بما هى كذلك ، والمحافظة بذلك على المصالح الجزئية ، ما دامت المصلحة الكلية هى جوهر هذه المصالح .

٢ ـ غير أن هذه الجوهرية للدولة هى أيضاً ضرورتها ما دامت جوهريتها ـ تنقسم إلى مجالات متميزة لنشاطها الذى يناظر لحظات فكرتها الشاملة ، وهذه المجالات نظراً لهذه الجوهرية هى على هذا النحو خصائص للدولة ، متعينة ومحددة بالفعل ، أعنى سلطانها .

٣ ـ غير أن جوهرية الدولة هذه ذاتها هى الروح العارفة لنفسها والمريدة لذاتها من خلال الدولة تشكل مسار الثقافة[1] ، ومن ثم فإن الدولة تعرف ما تريد وتعرفه فى صورته الكلية ، أعنى بوصفه فكراً ، وبالتالى فهى تعمل وتتصرف وفقاً لغايات تأخذ بها عن وعى ، ووفقاً لمبادئ وقوانين معروفة ليست ضمنية فحسب بل موجودة فى الوعى بالفعل ، وفضلاً عن ذلك فإنها تتصرف بمعرفة دقيقة عن الظروف والأوضاع القائمة بمقدار ما تكون لأعمالها علاقة بهذه الظروف والأوضاع .

(إضافة)

لقد آن الأوان لكى نشير إلى علاقة الدولة بالدين ؛ لأنه كثيراً ما يتردد فى يومنا الراهن[2] القول بأن الدين هو الأساس الذى تقوم عليه الدولة ، حتى أن أصحاب هذا الرأى ليزعمون أنهم بقولهم هذا قد قالوا الكلمة الأخيرة فى علم السياسة ، ولن تجد نظرية تحدث مثل الخلط الذى أحدثته هذه النظرية ، بل لقد ارتفعت بالخلط ليصبح دستوراً للدولة والصورة الصحيحة للمعرفة .

---

(١) ينظر هيجل لى الدولة القديمة على أنها جواهر محضة، أعنى قوى غير متمايزة تفرض إرادتها على رعاياها دون توسط إرادتهم أو معرفتهم ، ولقد بدأت الجزئية فى الظهور فى المجتمع المدنى فى العصر الحديث منذ عصر النهضة ، وظهر معها مزاعم خاصة بالحكم الخاص ونظام الحاجات ، وتاريخ المجتمع المدنى هو تاريخ الثقافة المتعلقة بهذا الحكم الخاص حتى عاد الجزئى إلى الدخول فى الكلى ، فالنقابات والأنظمة التشريعية هى مؤسسات ثقافية ساعدت فى الوصول إلى تلك النتيجة ، ومن هنا فإن الدولة التى رأى هيجل أنها ظهرت فى عصره هى جوهر وقوة ولكنها الجوهر الذى وصل إلى مرحلة الوعى الذاتى فى مواطنيه ، فهم يعترفون بقانونها على أنه قانونهم ، لو مكنتهم ثقافتهم من الوصول إلى هذه المرحلة ، ومن ثم فليست الدولة ضرورة عمياء أو إرادة تعسفية ، وإنما هى تجسيد لحرية المواطنين ـ من تعليقات نوكس ص ٣٦٥ (المترجم) .

(٢) هذا ما كان يقوله الشاعر الألمانى « فردريك ڤون شليجل » وغيره من الرومانتيكيين فى عصر هيجل (المترجم) .

قد يبدو من المشكوك فيه أولاً : أن يوصى بالدين ويبحث عنه بصفة رئيسية فى عصور البؤس العام ، والاضطراب ، والاضطهاد ، وأن يرى فيه الناس العزاء فى وجه الظلم أو يعتبرونه الأمل لتعويض المفقود ، وفضلاً عن ذلك فإذا كان الدين هو الروح على الأرض فإنه قد ينظر إليه أحياناً على أنه أمر واضح بعدم الاكتراث بالمصالح الدنيوية ، أو بمسيرة الأحداث والمشاغل السائدة ، ومن ثم فإن تحويل انتباه الناس إلى الدين ليس هو الطريقة فيما يبدو لإعلاء مصلحة الدولة وشؤنها لتكون الهدف الأساسى والجاد للحياة ، بل على العكس فإن هذا الرأى يؤكد فيما يبدو أن السياسة هى كلها مسألة هوى وعدم اكتراث ، إما لأن هذه الطريقة فى الحديث تساوى قولنا إنَّ غايات الهوى والعنف وانعدام القانون ... إلخ ، هى وحدها التى تسود الدولة ، أو لأنه يفترض أن التوصية بالدين لها مشروعيتها المقنعة بذاتها ، فيقال إنَّ الدين هو الذى يقرر القانون ، ويقوم على تنفيذه ، على حين أنها ستكون دعاية مرة أن يكظم المرء غيظه ضد الطغيان بأن يؤكد أن المضطهد سوف يجد عزاءه فى الدين ، فإننا لا بد ألا ننسى أن الدين يمكن أن يتخذ شكلاً يؤدى إلى أقسى ضروب العبودية يخضع فيها الإنسان لقيود الخرافة ، ويهبط إلى ما دون مستوى الحيوان . (فالمصريون والهنود على سبيل المثال كانوا يقدسون الحيوانات بوصفها موجودات أعلى منهم هم أنفسهم(١)) ، وربما اتضح من هذه الظاهرة على الأقل أننا ينبغى ألا نتحدث عن الدين بإطلاق وفى عبارات عامة ، وأننا فى الواقع نحتاج إلى قوة تحمينا منه فى بعض صوره ، وتناصر حقوق العقل والوعى الذاتى فى معارضة هذه الصور .

غير أنه لا يمكن تحديد ماهية العلاقة بين الدين والدولة إلا إذا استرجعنا الفكرة الشاملة للدين ، فمضمون الدين هو الحق المطلق ، وبالتالى فالدين هو أعلى المشاعر جلالاً(٢) ، وهو بما أنه معرفة تمثلية ، ووجدان ، وحدس فإن

---

(١) قارن ترجمتنا العربية للجزء الثانى من محاضرات هيجل فى « فلسفة التاريخ » بعنوان « العالم الشرقى » حيث ناقش هذه الفكرة بالتفصيل ـ وقد نشرتها دار التنوير ببيروت فى سلسلة المكتبة الهيجلية (المترجم) .

(٢) الدولة فى نظر هيجل هى أعلى المؤسسات البشرية واكثرها قداسة لكنها فى النهاية =

مهمته هى التركيز على الله بوصفه المبدأ غير المحدود ، والعلّة التى يعتمد عليها كل شئ آخر ، وهذا يعنى أن كل شئ آخر لابد أن يُرى من هذه الزاوية ، ويعتمد عليها ، لدعمه، ومساندته ، وتبريره ، والتحقق من صحته ، وارتباط الدولة والقوانين والواجبات بالدين على هذا النحو يكسبها جميعاً ـ أمام الوعى ـ التأكيد الأسمى ، والالتزام الأعلى ، ذلك لأنه حتى الدولة والقوانين والواجبات هى فى واقعها الفعلى شئ محدد ومتعين وينتقل إلى دائرة الأعلى ، وهى بذلك تنتقل إلى ذلك الذى تتأسس عليه(*) . ولهذا السبب يوجد فى الدين مكان يتأكد فيه الإنسان أنه عثر على الوعى الثابت الذى لا يتغير ، وبالحرية العليا وبالإشباع والرضا حتى فى قلب العالم دائم التغيير ، ، ورغم إحباط أهدافه ، وضياع مصالحه وممتلكاته(**) ، وإذا كان الدين على هذا النحو هو الأرض التى تشمل المجال

= مؤسسة ، إنها الروح عندما تتموضع بطريقة أكثر كفاية وإقناعاً ، لكنها لاتزال مع ذلك أقل من « الروح المطلق » ، والأخير وهى الأساس (قارن حاشية رقم ٥٠ ص ٢٦١ من ترجمتنا للجزء الأول من « أصول فلسفة الحق ») ذلك لأن الروح المطلق هى الحقيقة الفعلية على نحوٍ أزلى التى يستمتع العقل المتأمل فيها بالحرية (موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٥٥٢) وهى تتشكل فى ثلاث صور هى : الفن ، والدين ، والفلسفة ، ومضمون الدين والفلسفة شئ واحد ، لكن ما يؤمن به الدين تعرفه الفلسفة (قارن ترجمتنا العربية للجزء الأول من « موسوعة العلوم الفلسفية » ص ٤٥ وما بعدها ـ دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢) .
والتفكير الفلسفى تفكير عقلى فهو يعرف الفكرة الشاملة ، فى حين أن فكر الدين عبارة عن تمثل فحسب ، وما دامت هذه هى العلاقة بين الدين والفلسفة بصفة عامة فينبغى ألا يكون هناك صدام من حيث المبدأ بين الكنيسة بوصفها تجسيداً للدين ، وبين الدولة التى هى تجسيد للعقل ، وهيجل يعود هنا إلى عقيدته اللوثرية فى التعاون بين الكنيسة البروتستانتية والحكومة البروتستانتية ، ولكنه يحوِّر فى النظرية اللوثرية فى خدمة الكنيسة للدولة حتى يسمح بوجود فِرقَ دينية متعارضة (المترجم) .

(*) انظر « موسوعة العلوم الفلسفية » فقرة ٤٥٣ من الطبعة الأولى و ٥٥٢ من الطبعة الثالثة (المؤلف) .

(**) للدين والمعرفة والعلم كمبدأ صورة خاصة بكل منهما ، وهى تختلف عن صورة الدولة فهى من ناحية تدخل الدولة كوسائل للثقافة وللعقلية الأعلى ، ومن ناحية أخرى بوصفها من حيث الماهية غايات فى ذاتها ، خاصيتها فى تطبيقها ، إنّ الدراسة =

الأخلاقي بصفة عامة والطبيعة الأساسية للدولة بصفة خاصة ـ التى هى الإرادة الإلهية ـ فإنه يظل فى نفس الوقت الأرض فحسب ، وعند هذه النقطة بالضبط يبدأ الدين والدولة فى الافتراق . الدولة هى الإرادة الإلهية ، بمعنى أنها الروح الموجودة على الأرض التى تفض نفسها لكى تتخذ الشكل الفعلى المنظم فى العالم، أما أولئك الذين يُصرّون على الوقوف عند شكل الدين بوصفه معارضًا للدولة ، فإنهم يفعلون مثل أولئك المناطقة الذين يعتقدون أنفسهم على صواب إذا ما توقفوا باستمرار عند الماهية ورفضوا تجاوز ذلك التجريد إلى الوجود الفعلى ، أو مثل أولئك الأخلاقيين (انظر الإضافة إلى الفقرة ١٤٠)(١) الذين يرغبون فى الخير من الناحية المجردة فحسب ويتركون للنزوة والهوى تحديد ما هو الخير ، فالدين علاقة بالمطلق ، علاقة تتخذ صورة الوجدان والتفكير التمثيلى والإيمان ، ولا تجلب معها فى دائرتها التى تشمل كل شئ ، إلا ما يصبح عرضيًا وعابراً فحسب ، وإذا ما تعلقنا بهذه الصورة من التجربة فى علاقتها بالدولة ، وجعلناها تعين السلطة الخاصة بالدولة بحيث تكون هى التى تحدد جوهريتها ، فإن الدولة لابد أن تصبح فريسة للضعف وعدم الأمان ، والاضطراب ، ذلك لأنها كائن حى تطورت قواه المتميزة بما فى ذلك القوانين والمؤسسات على نحوٍ محدد وثابت ، وفى مقابل صورة الدين ، وهى الصورة التى تضفى حجاباً على كل ما هو متعين ومحدد ، وهى بذلك تصبح شيئًا ذاتيا تمامًا ـ فى مقابل ذلك نجد العنصر الكلى والموضوعى فى الدولة ، ألا وهو القوانين يكتسب طابعًا سلبيًا بدلاً من الطابع الثابت المستقر ، وتكون النتيجة ظهور مجموعة من قواعد السلوك مثل : « ليست هناك قوانين فى رأى الشخص المستقيم العادل ، بل فقط عليك أن تكون ورعاً تقياً ، وما عليك بالنسبة لبقية الأمور إلا أن تفعل ما تريد ، بل فى استطاعتك أن تلقى بزمام الأمور للعاطفة والهوى ، أما أولئك الذى يعانون من سلوكك هذا

= العينية الشاملة للدولة عليها أيضًا أن تدرس مجالات الحياة هذه جنباً إلى جنب مع الفن وموضوعات مثل الأمور الجغرافية المحضة ، وكذلك مكانها فى الدولة وعلاقتها بها ، غير أننا فى هذا الكتاب سوف نعرض مبدأ الدولة فى مجاله الخاص وفقاً لفكرته ، ويمكننا أن نمر مرور الكرام فحسب على مبادئ الدين ... إلخ وتطبيق حق الدولة عليها (المؤلف) .

(١) انظر ترجمتنا العربية للمجلد الأول من « أصول فلسفة الحق » ص ٢٤٦ وما بعدها من طبعة دار التنوير ببيروت ط ٢ عام ١٩٨٣ (المترجم) .

فـمـا عليك إلا أن تحيلهم إلى آمال الدين وعزائه ، أو أن تفعل ما هو أسوأ : أن تنبذهم وتتهمهم بالكفر » غير أن مثل هذا الموقف السلبى قد لا يقف عند حد الاستعداد الداخلى ، أو الموقف الذهنى فحسب بل قد يتحول إلى العالم الخارجى ويؤكد نفسه وسلطته هناك ، وعندئذ يشتعل التعصب الدينى شأنه شأن التعصب السياسى ، الذى ينبذ كل حكومة وكل نظام تشريعى بوصفها قيوداً تعوق حياة القلب الداخلية ، ولا تتفق مع لا تناهيها ، ثم ما يلبث أن يستبعد الملكية الخاصة ، والزواج ، وروابط المجتمع المدنى ونشاطه ... إلخ إلخ بوصفها أقل من أن تكون موضوع حب أو حرية مشاعر ، لكن ما دامت القرارات بشأن الحياة اليومية والعمل ـ حتى فى هذه الحالة ـ لابد أن تتخذ بطريقة ما نفس النظرية التى سبق أن التقينا بها من قبل (انظر الإضافة إلى الفقرة ١٤٠ حيث عالجنا هناك بصفة عامة ذاتية الإرادة التى تعرف أنها هى نفسها مطلقة) تظهر هنا مرة أخرى، وأعنى بذلك أنّ الأفكار الذاتية كالرأى والميل والهوى هى التى تقوم بإتخاذ القرار(١)

فى مقابل هذه الحقيقة التى تغلّفها أفكار ومشاعر ذاتية توجد حقيقة أصلية هى التحول الهائل من الداخل إلى الخارج ، أى تحوّل بناء العقل إلى عالم واقعى ، ولقد كان هذا التحول هو المهمة التى قام بها العالم من خلال مسار التاريخ كله ، وعندما قام الإنسان المتمدين بمثل هذه المهمة فإنه أضفى على العقل طابعًا واقعياً أعنى أنه جسده فى قانون وحكومة وأنجز الوعى بالواقع ، أما أولئك الذين : « يسعون للرشاد من الله » .. ويؤكدون أن الحقيقة بأسرها حاضرة وعلى نحو مباشر فى آرائهم الساذجة(٢) البسيطة فإنهم يفشلون فى الارتفاع بأنفسهم وبذاتيتهم إلى مستوى الوعى بالحقيقة ومعرفة الواجب والحق الموضوعى ، ومن

---

(١) يهاجم هيجل بعنف الاعتماد على الذاتية فى اتخاذ القرار ات الخاصة بتنظيم الدولة أو المجتمع بصفة عامة (والذاتية عنده هى الجانب الشخصى ، جانب الميول والأهواء .. إلخ) وهو يشير إلى صورة رئيسية للذاتية منها النفاق بلحظاته المختلفة ، كما يهاجم « بسكال» لاعتماده على هذا الجانب الذاتى ـ انظر ترجمتنا للمجلد الأول « لأصول فلسفة الحق » ص ٢٤٧ وما بعدها ـ العدد الخامس من المكتبة الهيجلية (المترجم) .

(٢) المقصود بالآراء الساذجة هنا أو المشاعر التى لا علاقة لها بالتعليم، أو الثقافة ، أو ما نسميه أحياناً « إيمان العوام » أو الأيمان الذى يصطبغ بصبغة « البراءة » (المترجم) .

هنا كانت الثمار الوحيدة المحتملة من مثل هذا الموقف هي : الحمق ، والمقت، وتدمير النظام الأخلاقي كله ، ولا مندوحة عن أن تكون هذه الثمار هي الحصيلة إذا ما انحصر الشعور الديني بقوة في شكله الحدسي فقط ، وانقلب ، ومن ثم ضد العالم الواقعي وما فيه من حقيقة حاضرة في صورة الكلي ، أعني : صورة القوانين . ومن ناحية أخرى فلا يزال من غير الضروري أن ينتقل هذا الشعور أو الاستعداد الديني إلى الخارج ، أعني إلى حالة التحقق الفعلي على هذا النحو ، ففي استطاعته بما له من موقف سلبي أن يظل داخليًا فحسب ، وأن يكيِّف نفسه مع الحكومة والقانون ، وأن يذعن لها في ازدراء وشوقٍ كسول ، أو مع تنهيدة الاستسلام ، فليست القوة بل الضعف المنتشر في أيامنا هذه ، هو الذي أحال الشعور الديني إلى تقوى وورع من نوع خلافي ، سواء أكان الخلاف يرتبط بحاجة أصلية أم ببساطة بعبث باطل لا يرتوي ، فبدلاً من أن يلطف المرء من آرائه بكد العمل والدراسة ، وبدلاً من أن يُخْضع إرادته الذاتية للانضباط والنظام ويرفعها بذلك إلى مستوى الطاعة الحرة ، نراه يجد أن طريقة المقاومة الأقل هو أن ينبذ معرفة الحقيقة الموضوعية ، وقد تجد طوال هذا الطريق الشعور بالإتضاع الرخيص ، والغرور الذاتي في آن واحد ، وهو يزعم أنه على استعداد للعودة إلى التدين في سبيل النفاذ إلى صميم القانون والحكومة ، وفي سبيل الحكم عليها ، وفي سبيل عرض الطابع الذي ينبغي أن تكون عليه ، ومن الطبيعي أن يكون المرجع الذي تعود إليه إذا ما سرنا في هذا الطريق هو نقاء القلب ، أو القلب الورع، ومن ثم فإن أولئك الذين يلجأون إلى هذه الطريقة يكونون معصومين من الخطأ ، ولا يرقى الشك إليهم ، والنتيجة هي أنه ما دمنا نجعل من الدين أساس نوايانا ومقاصدنا ، وأساس ما نثبته وما نقرره فإنه لا يمكن أن نوجه إليهم النقد بسبب سطحيتهم أو فسوقهم ، لكن إذا كان الدين من نوع الدين الحق الأصيل ، فإنه لا يمكن أن يسير في طريق معارضة الدولة بطريقة سلبية أو خلافية كتلك التي وصفناها توًا ، إنه على العكس سوف يعترف بالدولة ويعمل على تثبيت دعائمها، وسوف يكون له بالإضافة إلى ذلك وضعه الخاص وتنظيمه الخارجي ، إنَّ ممارسة العبادة تعتمد على مجموعة من الطقوس والمعتقدات ، وهو يحتاج لتحقيق هذه

الغاية إلى ضروب من الملكية والحيازة ، كما أنه يحتاج أيضاً إلى أفراد نذروا أنفسهم لخدمة الجماعة ، وهكذا تنشأ علاقة بين الدولة والكنيسة ، وتحديد هذه العلاقة مسألة بسيطة : فمن الطبيعى أن تقوم الدولة بتأدية واجبها عندما توفر للكنيسة كل حماية ومساعدة حتى تحقق غاياتها الدينية ، وفضلاً عن ذلك فمادام الدين هو العنصر المتكامل والمعتم للدولة ،وهو الذى يغرس الإحساس بالوحدة فى أعماق نفوس البشر فإن الدولة فى استطاعتها أن تطلب من جميع المواطنين الانضمام إلى الكنيسة ـ أى كنيسة مهما يكن نوعها ـ لأنه مادام مضمون إيمان المرء يعتمد على أفكاره الخاصة فإن الدولة لا تستطيع أن تتدخل فيه ، إن الدولة التى تكون قوية بسبب نضج تنظيمها تستطيع أن تكون تحررية أكثر فى موضوع مضمون الدين هذا ، بل إنها لتستطيع أن تتغاضى تمامًا عن تفاصيل الممارسات الدينية المرتبطة به ، وهى تستطيع أن تتسامح أيضاً مع نِحَلٍ أخرى (وإنْ كان ذلك يتوقف بالطبع على أعضائها) تقوم على أسس دينية مختلفة برفض الاعتراف حتى بواجباتها المباشرة تجاه الدولة ، وما يبرر الموقف الليبرالى للدولة هنا ، هو أنها تنقل أعضاء هذه النِحَل إلى المجتمع المدنى وقوانينه ، وتقنع إذا ما حققوا واجباتهم المباشرة تجاه الدولة على نحوٍ سلبى ، وذلك مثلاً عن طريق استبدال أو إنجاز خدمة بخدمة أخرى(*).

(*) يمكن أن نقول عن فرق الكويكرز ، والمطالبين بتجديد الميعاد .. إلخ إنهم ليسوا أعضاء نشطين إلا فى المجتمع المدنى ، ويمكن النظر إليهم على أنهم شخصيات خاصة ترتبط بعلاقات خاصة بالآخرين ، وحتى فى هذا الوضع نجد أنهم معفيون من القسم ، فهم يؤدون واجباتهم المباشرة تجاه الدولة بطريقة سلبية إذ يرفضون صراحة واحداً من أهم واجباتهم وهو الدفاع عن الدولة ضد أعدائها ، ويمكن أن يقبل رفضهم بشرط أن ينجزوا خدمات بديلة ، ويمكن أن نقول إنّ الدولة إزاء هذه النِحل والفرق الدينية يمكن أن تمارس التسامح بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ولما كانت لا تعترف بأى واجب حيال الدولة فإنه يصعب عليها الادعاء بحقوق المواطنة ، وعندما كان « الكونجرس الأمريكى » يناقش مسألة إلغاء الرقيق مناقشة حادة ردّ نائب من إحدى ولايات الجنوب رداً مذهلاً قال فيه : « اعطونا عبيدنا ومن حقكم الاحتفاظ بفرق الكويكرز الخاصة بكم » إنّ الدولة القوية هى وحدها التى تستطيع أن تتغاضى عن هذه المسألة الشاذة ، وأن تتحملها ؛لأنها عندئذٍ =

لكن ما دامت الكنيسة تملك ملكيات خاصة وتقوم - إلى جانب ذلك - بطقوس العبادة، وما دام لابد أن يكون لها أناس فى خدمتها فإن عليها أن تهجر الحياة الداخلية وتنتقل إلى الحياة الدنيوية ، ومن ثم تدخل فى نطاق الدولة وتخضع فى الحال لقوانينها ، ولاشك أن القسم والروابط الأخلاقية الأخرى مثل رابطة الزواج تستلزم العمق الداخلى ، والسمو العاطفى الذى يُكسبها تأكيدها العميق من خلال الدين ، لكن ما دامت الروابط الأخلاقية هى فى جوهرها روابط داخل النظام العقلى الفعلى ، فإن أول شئ هو أن نؤكد داخل هذا النظام الحقوق التى

= تستطيع أن تعتمد أساسًا على قوة العادات والعقلانية الداخلية للمؤسسات فى سبيل تقليل وتقريب الهوة بين وجود هذه الأمور الشاذة والإثبات الكامل لحقوقها الخاصة ، وهكذا نجد أنه من ناحية التقنية قد يكون لديها الحق فى رفض منح اليهود الحقوق المدنية على أساس أنه ينبغى النظر إليهم ، لا فقط بوصفهم ينتمون لنحلة دينية ، بل إلى شعبٍ أجنبى ، غير أن الضجة العنيفة التى تثار ضد اليهود - من هذا المنظور ومن غيره - تتجاهل واقعة أنهم بشر قبل كل شئ ، وأن صفة البشرية ليست صفة مجردة ولا هى شئ مصطنع (قارن الإضافة إلى الفقرة ٢٠٩) وأنها على العكس ، هى الأساس فى الواقعة التى تقول : إن من بين ما تتضمنه الحقوق المدنية هو شعور المرء بأنه عضو فى المجتمع المدنى بوصفه شخصاً له حقوق ، وهذا الشعور بالذات هو لا متناه ومتحرر من جميع القيود ، وتلك هى الجذور التى تنشأ منها المشابهة المرغوبة فى الاستعداد فى طرق التفكير ، ومن ناحية أخرى فإنّ استبعاد الحقوق المدنية عن اليهود يؤكد عزلتهم ويثبتها، وهى العزلة التى يلامون عليها ، وهى نتيجة قد تجعل الدول فى رفضها لحقوقهم ملامة ، لأنها برفضها تسئ فهم مبدأها الأساسى وطبيعتها بوصفها مؤسسة موضعية قوية . (قارن نهاية الإضافة على الفقرة ٢٦٨) إنّ استبعاد اليهود من الحقوق المدنية يمكن أن يُعد حقًا من أعلى الأنواع ، وقد يطلب بناء على هذا الأساس ، غير أن التجربة قد أظهرت أن مثل هذا الاستثناء حمق سخيف ، وقد برهنت الطريقة التى تعالج بها الحكومات هذا الموضوع الآن أنها طريقة متبصرة ومحترمة فى آن واحد (المؤلف) .

يشير « نوكس » إلى أن « معنى تحمل الدول للفرق الدينية » هو أن بعض هذه الفرق كانت معفاة من الخدمة العسكرية فى بروسيا حتى عام ١٨٦٨ ، ولقد كانت بروسيا قد منحت اليهود حقوقهم المدنية منذ عام ١٨١١ لكن انفجرت موجة من معاداة السامية عام ١٨١٩ عندما بدأ هيجل يكتب « أصول فلسفة الحق » (المترجم) .

يشتمل عليها ، فى حين أن تأكيد هذه الحقوق بواسطة الكنيسة هو أمر ثانوى وداخلى فحسب ، وهو نسبياً جانب مجرد من الموضوع .

أما بالنسبة للطرق الأخرى التى تُعبر فيها وحدة الكنيسة عن نفسها - إذا كان الأمر يتعلق بالنظرية - فإن كفة الجانب الداخلى ترجح الجانب الخارجى ، وهى أكثر أهمية فى حالة أفعال العبادة وفى ضروب السلوك الأخرى المرتبطة بها ، والتى يبدو فيها الجانب القانونى على الأقل أمراً يهم الدولة (صحيح أن الكنائس قد نظمت بحيث يعفى قساوستها وممتلكاتهم من سيطرة الدولة ، وتشريعاتها بل انتحلت لنفسها حق مقاضاة العلمانيين فى الأمور التى يشارك فيها الدين بنصيب ، وذلك مثل الطلاق وتأدية القسم) غير أن الضبط العام لأفعال من هذا القبيل ليس محدداً تحديداً كافياً ، ويرجع ذلك إلى طبيعة الضبط العام نفسه ، وقُل مثل ذلك فى الإجراءات المدنية المماثلة (انظر فقرة رقم ٢٣٤) وعندما يعتنق الأفراد آراءً دينية مشتركة فإنهم ينظمون أنفسهم فى كنيسة أو منظمة ويخضعون بذلك للرقابة العامة ، ولإشراف الإدارة العليا فى الدولة ، غير أن للعقيدة بما هى كذلك مجالها فى الوعى ، فهى تندرج فى إطار حق الحرية الذاتية للوعى الذاتى ، أعنى أنها تنتمى إلى دائرة الحياة الداخلية ، التى لا تخضع بما هى كذلك لسيطرة الدولة ، ومع ذلك فإن للدولة عقيدتها هى الأخرى لأن تنظيمها وما لديها من حقوق دستور أياً كان نوعه إنما توجد أساساً فى صورة الفكر بوصفها قانوناً ، ولما كانت الدولة ليست جهازاً آلياً ، بل حياة عقلية لحرية واعية بذاتها ، أعنى نسق العالم الأخلاقى ، فإنه ينتج من ذلك أن اللحظة الجوهرية فى الدولة الفعلية هى الموقف الروحى والذهنى للمواطنين ، وهى بالتالى وعيهم بالمبادئ التى يتضمنها هذا الموقف ، ومن ناحية أخرى فليست عقيدة الكنيسة بدورها مجرد شئ داخلى بسيط يتعلق بالضمير ، بل إنها بوصفها عقيدة تُعبِّر عن شئ ما ، إنها فى الواقع تُعبِّر عن موضوع يرتبط ارتباطاً وثيقاً للغاية - أو يتعلق مباشرة - بالمبادئ الأخلاقية وقوانين البلاد ، وها هنا نجد أن طرق الدولة والكنيسة إما أن تتفق أو تختلف فى هذه النقطة على نحوٍ حاد ، فاختلاف المجالين يمكن أن تدفع به الكنيسة إلى حد التعارض المطبق عندما تنظر إلى نفسها على أنها

المحافظة على مضمون الدين المقدس ، وهو مضمون مطلق ، وتعده جانبها الروحى بصفة عامة ، وبالتالى الدائرة الأخلاقية كلها ، وتتصور الدولة وكأنها جهاز آلى أُعِدَّ من أجل بلوغ غايات خارجية وليست روحية ، وقد تنظر الكنيسة إلى نفسها على أنها ملكوت الله ، أو أنها الطريق إلى هذا الملكوت ، أو أنها معراج السماء ، فى حين أن الدولة هى الملكوت الأرضى ، مملكة هذا العالم : أعنى مملكة العابر الزائل والمتناهى . وباختصار فإن الكنيسة قد تظن أنها ذاتها فى حين أن الدولة مجرد وسيلة ، وأمثال هذه المزاعم تؤدى إلى ظهور مطلب فيما يتعلق بالتعليم ـ وهو أنه ينبغى على الدولة لا أن تسمح فقط للكنيسة أن تُقدِّم ما يحلو لها من تعاليم فى حرية تامة بل ينبغى عليها كذلك أن تولى احتراماً غير محدود لعقائد الكنيسة من حيث هى عقائد أياً ما كان طابعها بحجة أن المفروض أن تحديد هذا الطابع هو من مهمة الكنيسة وحدها ، ثم توسع الكنيسة من أمر هذا الادعاء بحيث تجعل من منطقة الروح ملكاً خاصاً بها ، غير أن للعلم ولكل أنواع المعرفة موطئ قدم بل أساساً راسخًا فى هذه المنطقة ، فهما مثل الكنيسة يبنيان نفسيهما تمامًا بمبدأ مرشد خاص بهما ، وهما قد ينظران إلى نفسيهما بمبرر أقوى على أنهما يشغلان نفس المنطقة ، ونفس المركز الذى تدعيه الكنيسة ، ومن هنا فإن من حق العلم كذلك أن يطالب ـ بنفس الطريقة أن يكون له استقلاله عن الدولة التى سوف ينظر إليها فى هذه الحالة على أنها مجرد وسيلة إذا ما قورنت بالعلم الذى هو غاية فى ذاته .

وفضلاً عن ذلك فإنه لا أهمية ـ بشأن تحديد العلاقة بين الكنيسة والدولة ، أن يشعر قادة الجماعات الدينية ، أو منْ نذروا أنفسهم من الأفراد لخدمة الكنيسة ، بأنهم مضطرون للانسحاب من الدولة ليمارسوا ضرباً من حياة العزلة خاصًا بهم ، حتى أن أعضاء الكنيسة الآخرين هم وحدهم الذين يخضعون لسيطرة الدولة ، أو أن يظلوا فى داخل الدولة بصفتهم الكهنوتية فحسب ، وهى صفة يعتقدون أنها تمثل جانباً واحداً فحسب من حياتهم ، وما يلفت النظر فى مثل هذا التصور عن علاقة الكنيسة بالدولة هو أنه يتضمن الفكرة التى تقول : « إنَّ الوظيفة الخاصة بالدولة هى حماية حياة كل فرد فيها وأمنه ، وضمان ملكيته ،

وحرية اختياره ، بمقدار ما لا تتعدى هذه الحماية أيضاً حماية الآخرين وملكيتهم وحرية اختيارهم(١) ، وتُعالَج الدولة من هذه الوجهة من النظر على أنها تنظيم يقوم لإشباع الحاجات الضرورية للناس ، وبهذه الطريقة يوضع عنصر الحقيقة المطلقة ، وهو عنصر الروح في أعلى تطور لها ، على أنه مجرد شعور دينى ذاتى أو علم نظرى لا تستطيع الدولة أن تصل إليه ، إنَّ الدولة - بوصفها علمانية على نحوٍ بسيط وخالص - تحصر نفسها فى أن تولى احترامها لهذا العنصر ، وبالتالى تحرم تماماً من أى طابع أخلاقى بمعناه الدقيق ، والحق أنه إذا كانت هناك فترات فى التاريخ ، وظروف بربرية كانت فيها جميع الصور العليا للحياة العقلية لا تجد مكاناً لها إلا فى الكنيسة ، فى حين أن الدولة لم تكن سوى حكم دنيوى يعتمد على القوة والهوى والعواطف الجامحة - فإن ذلك مسألة تخص التاريخ ، ففى مثل هذه الفترات كان التعارض المجرد بين الكنيسة والدولة هو المبدأ الرئيسى الكامن خلف التاريخ (انظر فقرة ٣٥٩)(٢) ، غير أنها طريقة عمياء وسطحية إلى أقصى حد أن تعلن هذا الموقف هو حقاً الموقف الذى يتطابق مع الفكرة ؛ لأن تطور الفكرة قد برهن على العكس أن الروح بوصفها حرة وعقلية هى ضمناً النظام الأخلاقى فى حين أن الفكرة فى حقيقتها هى العقلانية ، وقد تحققت بالفعل ، وهذا هو ما يوجد تحت اسم الدولة ، وفضلاً عن ذلك فإن الفكرة قد أوضحت تماماً أن الحقيقة الأخلاقية فيها حاضرة أمام الفكر الواعى بوصفه مضموناً معداً فى صورة الكلية ، أعنى فى صورة القانون ، وأن الدولة باختصار تعرف غاياتها ، وتدرك وتقدم البرهان العملى على ذلك ، وأنها تقبل هذه الغايات بوعى وتحققها طبقًا لمبادئ معينة - كما سبق أن ذكرت - فإن الدين يتخذ من الحقيقة موضوعه الكلى ، لكنه يمتلكها فقط كمضمون لم يدرك بعد فى

---

(١) الإشارة إلى العبارة التى سبق أن اقتبسها هيجل من كتاب كانط « مقدمة لفلسفة القانون » فى الإضافة إلى الفقرة رقم ٢٩ - انظر ترجمتنا العربية للمجلد الأول من « أصول فلسفة الحق لهيجل » ص ١٣٥ - العدد الخامس من المكتبة الهيجلية - وقارن أيضاً حاشية رقم ٨٤ من الصفحة نفسها (المترجم) .

(٢) تشير جميع الطبعات إلى رقم ٣٥٨ والصحيح ما أثبتناه ، راجع نوكس ص ٣٦٦ (المترجم) .

خصائصه الأساسية بوصفه نتيجة للتفكير واستخدام التصورات ، وقل مثل ذلك فى العلاقة بين الفرد ، وهذا الموضوع فهى التزام يقوم على أساس السلطة ، فى حين أن « شهادة قلبه وروحه »(١) حيث توجد لحظة الحرية فهى إيمان وعاطفة وشعور . إنه لاستبصار فلسفى ذلك الذى رأى أنه على حين أن الكنيسة والدولة رغم اختلافهما فى الشكل ، فإنهما لا يتعارضان من حيث المضمون ، لأن المضمون فى كليهما هو الحقيقة والعقلانية ، وهكذا فعندما تبدأ الكنيسة فى تعليم معتقداتها (رغم أنه كان هناك ـ ولا يزال فى الحاضر ـ بعض الكنائس لا تهتم إلا بطقوس العبادة وحدها ، وهناك أخرى تعتبر شعائر العبادة الأمر الأساسى ، لأن المعتقد والوعى المثقف هو فى نظرها أمر ثانوى فحسب) ، وعندما تمس هذه المعتقدات المبادئ الموضوعية ، والأفكار التى تدور حول الأخلاقى والعقلى ، عندئذٍ تنتقل الكنيسة وهى تعبر عنها فى الحال ، إلى منطقة الدولة ومجالها ، وفى مقابل الإيمان الذى تقدمه الكنيسة وسلطتها ، فى مسائل تمس المبادئ الأخلاقية ، والاستقامة والقوانين ، والمؤسسات ، وفى مقابل الاقتناع الذاتى للكنيسة ، فإنها الدولة هى التى تَعبِّر عن المعرفة ، فالدولة هى التى تعرف ، ومبدأها هو أن المضمون فى جوهره ، لم يعد يبقى فى صورة مشاعر وإيمان بل هو فكر متعين .

وإذا ما ظهر مضمون الحقيقة المطلقة فى صورة الدين مضموناً جزئياً ، أعنى بوصفه معتقدات خاصة بالكنيسة كمجتمع دينى ، فإن هذه المعتقدات تبقى عندئذٍ خارج نطاق الدولة (وهذه المعتقدات هى كذلك فى المذهب البروتستانتى تقع خارج نطاق القساوسة ، لأنه كما أن هذا المذهب لا يتضمن علمانية ، فإنه لا يتضمن كذلك كهنوتاً يكون هو المستودع الرئيسى الذى تنحصر فيه عقيدة الكنيسة)(٢)

---

(١) الإشارة هنا إلى نظرية « مارتن لوثر » التى سبق أن أشار إليها هيجل فى الفقرة رقم ١٤٧ من هذا الكتاب (المترجم) .

(٢) كان هيجل مغرماً بإظهار أن التفرقة بين القساوسة والعلمانيين لا معنى لها فى المذهب البروتستانتى ، ولقد كان فى ذهن هيجل الشعار الذى رفعه « مارتن لوثر » وقال فيه : « إنَّ جميع المسيحيين هم فى الواقع من طبقة القساوسة » ، انظر أيضًا « فلسفة التاريخ » ص ٤١٦ من الترجمة الإنجليزية (المترجم) .

وما دامت المبادئ الأخلاقية وتنظيم الدولة بصفة عامة تنتزع الانتباه فى منطقة الدين ، وهى لا تقيم علاقة معه فحسب ، بل ينبغى عليها أن تفعل ذلك ، فإن هذه العلاقة تُضفى على الدولة ذاتها صفات دينية معتمدة ، غير أن الدولة من ناحية أخرى ، تحتفظ بحق العقلانية الموضوعية الواعية بذاتها وصورتها ، ويبقى لها حق منح هذه العقلانية قيمة ، وتدعيمها ضد المزاعم التى تنشأ من صورة الحقيقة فى ثوبها الذاتى ، بغض النظر عن كمية ما تحيط بها هذه الصورة من الحقيقة نفسها من ضروب اليقين والسلطة .

إنَّ الدولة كلية من حيث الصورة ، فالفكر هو المبدأ الجوهرى لهذه الصورة ، وهذا يوضح لنا لماذا يجد العلم وحرية الفكر أصلهما الجذرى فى الدولة ، فى حين أن إحدى الكنائس هى التى أحرقت « جيوردانو برونو ... Giordano Bruno » وهى التى أرغمت جاليليو Galileo على الركوع وهو يتبرأ من عرضه لوجهة نظر « كوبرنيكس ... Copernicus » عن النظام الشمسى ... إلخ إلخ(*) ، ومن ثم فإنَّ مكان العلم كذلك هو فى جانب الدولة ما دام يشترك معها فى عنصر الصورة ، وغايته هى المعرفة ، معرفة الحقيقة الموضوعية والعقلانية فى إطار الفكر ، ويمكن لهذه المعرفة بالطبع ، أن تنحدر من قمة العلم إلى مستوى الظن أو الرأى ، وإذا ما

(*) عندما نشر « جاليليو » مكتشفاته عن أوجه كوكب الزُهرة ... Venus .. إلخ وهى المكتشفات التى وصل إليها بواسطة التلسكوب ، أظهر أن هذه المكتشفات تبرهن باتساق على دوران الأرض ، غير أن مجمع الكرادلة كان قد أعلن أن فكرة دوران الأرض هذه فكرة إلحادية ، ووقف جاليليو أشهر مدافع عنها ، أمام محكمة التفتيش ، واضطر إلى سحب الفكرة والارتداد عنها تحت وطأة ألم سجن قاس ، إنَّ أحد الانفعالات الطاغية عند الإنسان هو حبه للحقيقة ، وهو انفعال يوجد عند الرجل العبقرى ...

وعندما زاد اقتناع جاليليو نتيجة لملاحظاته لدوران الأرض ، فكَّر طويلاً فى إصدار كتاب جديد صمم فيه على تطوير جميع البراهين التى تؤيد هذه النظرية ، وحتى يتجنب الاضطهاد الذى كان لابد أن يكون أحد ضحاياه ، عرض هذه البراهين على شكل حوار بين ثلاثة متحدثين ... وكان من الواضح بما فيه الكفاية أن الكفة الراجحة كانت فى صف المحاور الذى يدافع عن نظام كوبرنيكس ، لكن لما كان جاليليو لم يحسم الأمر بين المتحاورين ، وأعطى وزنا قدر ما يستطيع للاعتراض على آثارها أنصار نظام بطليموس =

حوّلت الحاجة الاستنباطية انتباهها نحو المسائل الأخلاقية وتنظيم الدولة ، وجدت نفسها تعمل ضد مبادئها الأساسية ، وهى ربما عالجت الظن كما لو كان هو العقل ، وحق الوعى الذاتى الخاص بالذات ، وهو نفس الزعم الذى تدعيه الكنيسة لنفسها فى مجالها الخاص ، وأعنى به الادعاء بأنها حرة من كل قيد فى آرائها واقتناعاتها .

لقد سبق أن عالجنا مبدأ ذاتية المعرفة (انظر الإضافة للفقرة رقم ١٤٠)(١) ، وما يهمنا هنا فحسب هو إضافة ملاحظة على الموقف المزدوج للدولة إزاء هذا الرأى ، فإذا ما كان هذا الرأى أو الظن ... Opinion هو رأى أو ظن بحت ، أعنى مسألة ذاتية خالصة دون أن تكون له أية قوة أو سلطة أصيلة ، مجرد زينة كما يقال ، فإن الدولة فى هذه الحالة قد لا تكترث به على الإطلاق تماماً كالرسام الذى يهتم بالألوان الأساسية الثلاثة فى لوحاته دون أن يكترث بالحكمة الأكاديمية التى

= فقد كان لديه الحق أن يتوقع أن يُترك لكى يستمتع بسلامٍ لا يعكره أحد ، وهو سلام جدير بأعماله وسنه المتقدمة ، ، فقد حكُم ، وهو فى سن السبعين ، مرة أخرى أمام محكمة التفتيش .. وسُجن وطُلب منه أن يعدل عن أفكاره مرة أخرى تحت التهديد بتطبيق عقوبة الارتداد عن الدين والهرطقة إنْ استمر فيها ... وقد أرغم أن يوقع على وثيقة التخلى عن أفكاره تقول : « أنا جاليليو فى السبعين من عمرى ، ماثل شخصياً أمام المحكمة ، راكعاً ، ونصب عينى الأناجيل المقدسة التى اضع عليها يدى ، أجحد ، والعن ، وأمقت من صميم قلبى ، وبإيمان حقيقى ـ النظرية السخيفة الزائفة الإلحادية التى تقول بدوران الأرض » يا له من مشهد ! ذلك الشيخ العجوز الوقور الشهير الذى كرّس حياته الطويلة لدراسة الطبيعة ، يتبرأ ويتوب راكعاً على ركبتيه ، ويقول كلاماً ضد ما يشهد به ضميره ! يجحد الحقيقة التى برهن عليها باقتناع كامل ! وأدانته محكمة التفتيش وحكمت عليه بالسجن الدائم ، ثم أفرج عنه بعد عام عندما توسط له دوق فلورنسا العظيم ... ومات عام ١٦٤٢ .. وحزنت أوربا لفقدانه ، فقد استنارت بأعماله وسخطت على الحكم الذى أصدرته محكمة بغيضة على رجل فى مثل عظمته . (انظر لابلاس : « عرض لنظام العالم » ـ الكتاب الخامس ، الفصل الرابع) (المؤلف) .

(١) قارن الجزء الأول من ترجمتنا العربية « لأصول فلسفة الحق » ص ٣٤٦ وما بعدها ، أصدرته دار التنوير عام ١٩٨٣ ـ العدد الخامس من المكتبة الهيجلية (المترجم) .

تقول له إنّ الألوان الأساسية سبعة ، غير أن الدولة ينبغى عليها من ناحية أخرى إذا ما تبنى هذا الرأى مبادئ سيئة ، وتجسد فى تنظيم عام يلتهم النظام القائم ، ينبغى على الدولة أن تقف فى وجهه ، وأن تحمى الحقيقة الموضوعية ، ومبادئ الحياة الأخلاقية (وينبغى على الدولة أيضاً أن تفعل الشئ نفسه فى مواجهة صيغ الذاتية المطلقة ، إذا ما أرادت هذه الصيغ أن تتخذ من نقطة انطلاق العلم أساساً لها، وأرادت أن توجه مؤسسات الدولة التعليمية ضد الدولة ذاتها ، وذلك عن طريق تشجيع هذه المؤسسات ، على أن تزعم لنفسها نفس المزاعم التى كانت تزعمها الكنيسة نفسها) ، وعلى حين أن الدولة فى مواجهة الكنيسة كانت تطالب ـ على العكس ـ بسلطة مطلقة غير محدودة ، فإنّ عليها أن تحقق ، وتنجز الحق الصورى لوعى الذات فى استبصارها وإقتناعها الخاص ، وباختصار ، عليها أن تنجز فكرها الخاص فيما تأخذ به على أنه الحقيقة الموضوعية .

وفى استطاعتنا كذلك أن نشير إلى « وحدة الدولة والكنيسة » وهو موضوع محبب وأثير فى المناقشات الحديثة حتى وضعه البعض فى مرتبة المثل العليا(١) ، فعلى حين أن وحدة الدولة والكنيسة هى وحدة جوهرية من حيث حقيقة المبدأ والاستعداد النفسى ، فإنه لا يقل عن ذلك حقيقة أنّ هناك ـ رغم هذه الوحدة تفرقة بين صور الوعى ينبغى أن تتخارج مثل التفرقة بين الأنماط الخاصة من الوجود . وهذه الوحدة بين الدولة والكنيسة ، التى يرغب فيها الناس قد وُجِدت ـ فى الأعم الأغلب ـ فى الحكم الاستبدادى فى الشرق(٢) ، لكن الاستبداد الشرقى ليس دولة ، أو هو على أية حال ليس صورة واعية بذاتها من الدولة ، وهى التى

(١) الرغبة فى التوحيد بين الدولة والكنيسة كانت من خصائص الرومانتيكيين من أمثال فردوش ڤون شليجل . وآدم موللر . واتفاقاً مع هذه الرغبة تحول كثير منهم إلى الكاثوليكية الرومانية ، وتطلعوا إلى الأيام التى كان فيها الإمبراطور يتّوج بواسطة البابا، قارن الملحق للفقرة رقم ١٤١ ص ٣١٣ من المجلد الأول لترجمتنا العربية « لأصول فلسفة الحق » ، وكذلك ص ٢٥٤ من نفس الكتاب ولاسيما حاشية رقم ٤٤ (المترجم) .

(٢) فى ذهن هيجل الوحدة التى تتضمنها عبادة الإمبراطور كما كانت تمارس فى فارس القديمة ، والممالك شبه الشرقية فى الشرق القريب من أوربا ، وكذلك فى الإمبراطورية الرومانية (المترجم) .

تستحق وحدها اسم الروح . الصورة التى تطورت عضوياً ، والتى تجدها حيثما توجد حقوق وحياة أخلاقية حرة ، وفضلاً عن ذلك فإنّ الدولة إذا أرادت أنْ تظهر إلى الوجود بوصفها التحقق الأخلاقى للروح الذى يعرف ذاته ، فمن الجوهرى أن تتمايز صورته عن صورة السلطة والإيمان ، غير أن هذا التمايز لا ينبثق إلا بمقدار ما تخضع الكنيسة للانقسامات الداخلية ، عندئذٍ فقط تبلغ الدولة كلية الفكر فى مقابل النِحل الجزئية ، كما يبلغ مبدأها الصورى ، وتبرز هذه الكلية إلى الوجود (ولكى تفهم ذلك فإن من الضرورى أن تعرف لا فقط : ما هى الكلية فى ذاتها ، بل أيضاً ما الذى يعنيه وجودها)(١) ، وبغض النظر عن القول بأن انقسام الكنيسة كان بلاء على الدولة ، فإن الدولة لا تستطيع أن تصل إلى غايتها المرسومة ـ بوصفها التنظيم الأخلاقى والعقلى الواعى لذاته ـ إلا نتيجة لهذا الانقسام ، وفضلاً عن ذلك فإن هذا الانقسام هو أعظم ضربة حظ يمكن أن تحدث للكنيسة أو للفكر فيما يتعلق بما لهما من حرية وعقلانية(٢) .

٢٧١ ـ إنّ دستور الدولة هو بالدرجة الأولى تنظيم الدولة ، والعملية التى ترتبط بذاتها فى حياتها العضوية ، وهى العملية التى تميز بها الدولة لحظاتها

---

(١) قارن « فلسفة التاريخ » ص ٤١٢ وما بعدها من الترجمة الإنجليزية حيث يتتبع هيجل هناك كيف أنّ إنكار سلطة الكنيسة فى عصر الإصلاح الدينى أدى إلى منازعات وانشقاقات كُنسية ، ولقد كان أساس هذا التغيير هو اكتشاف مبدأ الذاتية وحق الحكم الخاص ، ولقد مهّد ذلك الطريق بالتدريج ، لانتصار الفهم (أعنى كلية الفكر) فى القرن الثامن عشر ، وكذلك لاكتشاف أن الفكر هو قلب القانون بقدر ما هو قلب الطبيعة على حدٍ سواء ، ولقد جعل ذلك بدوره الانتقال إلى الدولة العقلية ممكناً ، فالفكر أو الجوهر الكلى للحياة السياسية لابد أن يظهر إلى الوجود على أنه دستور عقلى ، وانظر بشأن الانتقال من الماهية إلى الوجود الفعلى الفصل الثانى من كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٨٥ وما بعدها ـ العدد الثانى من المكتبة الهيجلية أصدرته دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٢ (المترجم) .

(٢) بنفس الاقتناع الذى أحدثته عبارة لوثر « إننى أنا لوثر ، وسوف أظل كذلك » محاضرات فى تاريخ الفلسفة جـ ١ ص ٧٣ ، يدين هيجل الكنيسة الكاثولوكية الرومانية بأنها تدعو للخرافة وتعادى حرية الفكر (المترجم) .

داخل ذاتها وتطورها حتى تصل إلى مرحلة الوجود القائم بذاته ، والدولة ـ ثانياً : فرد ، وحيد ، وفريد ، ومانع ، وبناء على هذه الخصائص يرتبط بغيره من الدول الأخرى ، وهكذا توجه نشاطها المتمايز إلى الخارج ، وبالتالى تقيم داخل ذاتها مثالية تمايزاتها الموجودة بداخلها .

* * *

١ ـ الدستور (من حيث جانبه الداخلى فحسب)

٢٧٢ ـ يكون الدستور عقليًا بمقدار ما تتميز به الدولة ، داخلياً ، وتحدد نشاطها طبقاً لطبيعة الفكرة الشاملة ، وتكون نتيجة ذلك أن تصبح كل سلطة (من السلطات الثلاث) هى شمول الدستور(١) ، لأن كلاً منها تحوى اللحظات الأخرى وتجعلها مؤثرة فى ذاتها ، ولما كانت اللحظات تعبير عن تمايز الفكرة الشاملة ، فإنها تبقى فى مثاليتها ، ولا تشكل سوى كل فردى واحد .

(إضافة)

تصل إلى مسامع الجمهور فى يومنا الراهن ثرثرة لا نهاية لها حول الدستور ، وحول العقل نفسه أيضًا . غير أن أتفه أنواع الثرثرة كلها هى التى تدور فى ألمانيا ، والفضل فى ذلك يرجع إلى أولئك الذين أقنعوا أنفسهم بأن لديهم أعظم فهم ، وربما الفهم الوحيد لما ينبغى أن يكون عليه الدستور(٢) ، أما عند

(١) الدستور بوصفه عقليًا فهو وحده يخلو من الاختلافات الصريحة أعنى : اللحظات الثلاث وهى : « الفردية والجزئية والكلية » (انظر فيما سبق فقرة رقم ٢٥٨) أعنى التاج، ثم السلطة التنفيذية ، والسلطة التشريعية ، وما دامت هذه الأشكال تؤلف وحدة عينية فإن كل واحدة منها تعكس فى داخلها خصائص اللحظتين الأخريين ، وهذه النقطة يعرضها هيجل عندما يتحدث عن النظام الملكى فى الفقرة رقم ٢٧٥ ، وعندما يتحدث عن السلطة التشريعية فقرة رقم ٣٠٠ ، أما بالنسبة للسلطة التنفيذية فإنّ القوانين التى تستخدمها هى العنصر الكلى ، والملك هو الذى يحدد الخدم المدنيين ، ويصدر القرارات النهائية ، وهو بذلك يمثل العنصر الفردى ، والسلطات الثلاث هى : التمايزات التى أشرنا إليها الآن تواً ـ انظر فقرة رقم ٢٦٩ ـ من تعليقات نوكس ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧ (المترجم) .

(٢) لاشك أن هيجل كان يضع فى ذهنه ، وهو يكتب هذه العبارة « فريز » ، ومجموعة الرومانتيكيين ، وقد عرض هيجل لهذا الموضوع بالتفصيل فى تصديره « لأصول فلسفة الحق » ـ راجع ترجمتنا العربية ، ولاسيما ص ٧٧ ـ ٧٨ من المجلد الأول (المترجم) .

الآخرين ، ولاسيما الحكومات ، فإن سوء الفهم هو ـ غالب ـ المسيطر . وهؤلاء الناس الأفاضل مقتنعون بأن لديهم مبرراً لا يمكن نقده لما يقولونه ؛ لأن دعواهم هى أن الدين والتقوى هما أساس كل هذا التفكير الضحل الذى يحلمون به ، ولسنا نعجب ، إذن ، عندما نجد أن هذه الثرثرة الفارغة جعلت الناس العقلاء يشمئزون من كلمات « العقل » ، و « التنوير » و « الحق » ... إلخ ، قدّر اشمئزازهم من كلمات « الدستور » و « الحرية » ، بل إن المرء قد يشعر بالخجل إنْ هو استمر فى مناقشة دستور الدولة على الإطلاق ! لكن علينا على الأقل ، أن نأمل أن تكون نتيجة هذه التُخمة إحداث اقتناع عام بأن المعرفة الفلسفية بمثل هذه الموضوعات لا يمكن أن تخرج من ضروب الحجاج ، والاستنباط ، وحساب الأغراض والمنافع ، وهى أقل من ذلك إمكاناً فى خروجها عن القلب ، والحب ، والإلهام ، ذلك لأنها لا تخرج إلا عن الفكرة الشاملة وحدها(١) ، ويمكن كذلك أن نأمل أن يشعر أولئك الذين يذهبون إلى القول بأن الله لا يمكن تصوره ، وأن معرفة الحقيقة محاولة عقيمة لا جدوى منها(٢) ، بأنهم ملزمون بالامتناع عن الدخول كطرف فى النقاش ، أما منتجات قلوبهم ، وإلهاماتهم ، فهى إما أن تكون لغواً غير مهضوم أو مجرد تهذيب بحت ، ومهما تكن قيمة هذه الأمور فهى لا يمكن أن تدعى خروجها من الفلسفة .

ولابُدّ لنا أن نذكر ، من بين الأفكار الشائعة (ارتباطاً بالفقرة رقم ٢٦٩) ، فكرة الفصل بين السلطات داخل الدولة(٣) ، وتلك نقطة على جانب كبير جداً من الأهمية ، ويمكن أن ينُظر إليها إذا ما أُخذت بمعناها الحقيقى ، على أنها ضمان

---

(١) مهمة الفلسفة تنحصر فى تصور ما هو كائن ؛ لأن ما هو كائن هو العقل نفسه ـ ص ٨٨ من المجلد الأول ، وهكذا يرفض هيجل استخلاص الأفكار الفلسفية السياسية من المصالح القائمة أو المناقشات المنطقية ، أو الوجدان والجوانب الذاتية ـ كما كان يفعل الرومانتيكيون وأشباه الصوفية ـ لأن مصدر هذه الأفكار هو العقل نفسه أو الفكرة الشاملة وحدها (المترجم) .

(٢) يقصد كانط وأتباعه (المترجم) .

(٣) كانت فكرة الفصل بين السلطات ذات أهمية أساسية فى كتاب مونتسكيو « روح القوانين » Montesquieu: " Esprit des Lois " xi. 6 .

للحرية العامة ، إلا أنها فكرة لا يعلم عنها شيئاً ولا يريدون أن يعلموا عنها شيئاً ، أولئك الذين يتحدثون انطلاقاً من إلهاماتهم وحبهم ؛ ذلك لأنها هى - على وجه الدقة - اللحظة التى يكمن فيها التعين العقلى ، أعنى أن مبدأ الفصل بين السلطات يحوى اللحظة الجوهرية للاختلافات ، أى لحظة العقلانية المتحققة ، لكن عندما يتناولها الفهم المجرد فإنه يقرأ فيها النظرية الفاسدة التى تقول بالوجود القائم بذاته المطلق لكل سلطة من هذه السلطات فى معارضته السلطتين الأخريين ، ومن ثمّ نراه يفسر العلاقة بينها تفسيراً أحادى الجانب على أنها علاقة سلبية ، وعلاقة تقييد متبادل ، وتتضمن هذه النظرة القول بأن أى موقف تتبناه كل سلطة من هذه السلطات الثلاث هو موقف عداء وقلق يترقب شراً ، كما لو كانت السلطتان الأخريان شريرتين ، وظيفتهما معارضة بعضهما بعضاً ، ونتيجة لهذا التوازن يحدث ضرب من التعادل بين السلطات الثلاث ، لكن لا تنتج أبداً وحدة حية، إنّ التعين الذاتى الداخلى للفكرة الشاملة هو وحده ، وليس أى اعتبار آخر سواء اعتبار المنفعة أو المصلحة - هذا التعين هو المنبع المطلق للفصل بين السلطات ، وبفضله هو وحده يصبح تنظيم الدولة تنظيماً عقلياً ، من الناحية الداخلية ، وصورة للعقل الأزلى .

كيف يمكن للفكرة الشاملة إذن ، وعلى نحو أثر عينية ، كيف يمكن للفكرة Idea أن تُعيّن نفسها من الناحية الداخلية ، وأن تضع لحظاتها وهى : الكلية ، والجزئية ، والفردية - على نحو تتجرد فيه الواحدة عن الأخرى فتلك أمور يمكن اكتشافها فى منطقى (كتابى علم المنطق)(١) ، رغم أن ذلك لا يمكن الكشف عنه بالطبع فى دروس المنطق الشائع ؛ لأن اتخاذ السلب نقطة بداية ، والارتفاع بإرادة الشر ، وعدم الثقة فى هذه الإرادة ، إلى المرتبة الأولى ، ثم التسلل لوضع العقبات والحواجز على أساس هذا الافتراض السابق ، واختراع عقبات تقتضى لمواجهتها

---

(١) انظر كيف تخرج اللحظات الثلاث من الفكرة الشاملة كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل» ص ٢٣١ وما بعدها - العدد الثانى من المكتبة الهيجلية - أصدرته دار التنوير عام ١٩٨٢ (المترجم) .

عقبات مضادة(١) ، تلك خاصية الفكر عند الفهم السلبى ، ونظرة المشاعر واللغو (انظر الفقرة رقم ٢٤٤) .

لو أن السلطات (أو ما يسمى عادة بالسلطة « التنفيذية » ، « والسلطة التشريعية ») استقلت ، لأدى ذلك فى الحال إلى تدمير الدولة على نحو ما رأينا منذ وقت قريب(٢) وعلى نطاق واسع عندما أصبح دمار الدولة أمراً واقعياً تماماً ... Fait Accompli ، أما لو أن الدولة بقيت متمسكة بالأمور الجوهرية ، فإنّ الصراع الذى تقوم به كل سلطة لإخضاع الأخرى هو الذى يحقق الوحدة فى النهاية بالغاً ما بلغت عيوبها ، وهكذا تضمن بقاء الجوهرى وهو وجود الدولة .

٢٧٣ - إنّ الدولة بوصفها كياناً سياسياً تنقسم على هذا النحو إلى ثلاثة أقسام جوهرية هى :

أ- السلطة التى تحدد وتقيم الكلى ، وتلك هى السلطة التشريعية .

ب- السلطة التى تُدرج الحالات الفردية والمجالات الجزئية تحت الكلى ، وتلك هى السلطة التنفيذية .

جـ- سلطة ذاتية ، بوصفها الإرادة مع سلطة القرار النهائى - التاج (أو الملك) .

وتتحدد جميع السلطات المتصلة فى سلطة التاج ، أعنى : فى وحدة فردية تصبح فى آن معاً القيمة والقاعدة للكل ، وتلك هى الملكية الدستورية .

---

(١) الفكرة الهيجلية هنا غامضة ، ويبدو أن هيجل يريد أن يقول إنّ الثرثرة تجعل من انعدام الثقة بالدولة نقطة بدايتها ، ثم تفسر نشاط الدولة بأنه بناء عقبة وحاجز بعد حاجز لكبح رغبات الناس ، وإذا ما تم تأويل نشاط الدولة على هذا النحو فإن تخطيط اللغو والثرثرة هو بناء عقبات وحواجز مضادة لمواجهة عقبات الدولة ، أعنى لمقاومة نشاط الدولة بقدر الإمكان ومن الواضح أن هيجل كان يضع فى ذهنه مرة أخرى العبارة التى سبق له أنْ اقتبسها من كانط فى الفقرة رقم ٢٩ (إضافة) - قارن ص ١٢٥ من ترجمتنا العربية المجلد الأول من « اصول فلسفة الحق » وهى العبارة التى تتضمن القول بأن المجتمع يحوى قيوداً متبادلة على حرية الأفراد ، وهو فى هذه الفقرة يشير إلى المضمون السلبى لعبارة كانط (المترجم) .

(٢) يقصد هيجل هنا الإشارة إلى الدولة الفرنسية (المترجم) .

(إضافة)

إنّ تطور الدولة التى وصلت فيه إلى النظام الملكى الدستورى هو إنجاز قام به العالم الحديث ، وهو العالم الذى ظفرت فيه الفكرة الجوهرية بصورتها اللامتناهية (وهى صورة الذاتية قارن فقرة ١٤٤) ، وتاريخ هذا التعميق الداخلى لروح العالم ، أو بعبارة أخرى : هذا النضج المتحرر فى مجرى الفكرة ، محققةً العقلانية فى العالم الخارجي ومحررةً لحظاتها ، (وهى لحظات وحدها) من ذاتها بوصفها شمولات تبدأ منها ، وهى لهذا السبب وحده لاتزال تحتفظ بها فى وحدة مثالية للفكرة الشاملة ، وتاريخ هذا التكوين الأصيل للحياة الأخلاقية هو مضمون مجرى تاريخ العالم كله .

يقوم التصنيف القديم للدساتير إلى : ملكية ، وأرستقراطية ، وديمقراطية ـ على أساس فكرة الوحدة الجوهرية التى لم تنقسم بعد ، وهى وحدة لم تصل بعد إلى مرحلة تمايزها الداخلى (أعنى التنظيم الداخلى الناضج) وهى بالتالى لم تصل بعد إلى العقلانية العميقة ، ومن هنا فإنّ هذا التقسيم من وجهة نظر العالم القديم ـ صحيح ودقيق جداً ؛ لأنه ما دامت الوحدة من هذا النوع الجوهرى ، وحدة لا تنضج داخلياً بحيث تبلغ تطورها الكامل على نحو مطلق ، فإن الاختلاف هو أساساً اختلاف جوهرى ، وهو يظهر فى البداية اختلافاً فى العدد(*) لأولئك الذين يفترض أن تكون هذه الوحدة الجوهرية كامنة فيهم(١) ، وهذه الصور التى تنتمى بناءً هذا المبدأ ـ إلى ضروب مختلفة من الكل ، تتخذ فى الملكية الدستورية المقيدة مركزاً متواضعاً هو وضع اللحظات فى كل واحد : فالملك هو شخص واحد ، وتظهر القلة على المسرح من السلطة التنفيذية ، كما تظهر كثرة الجماهير ممثلّة فى السلطة التشريعية ، غير أن هذه الفروق الكمية الخالصة ،

(*) انظر الموسوعة الطبعة الأولى فقرة ٥٢ (فى جميع الطبعات فقرة ٨٢ ، وهو خطأ مطبعى) والطبعة الثالثة فقرة ٩٩ .

(١) قارن مثلاً كتاب السياسة لأرسطو ١٢٧٩أ (٢٦ وما بعدها) حيث يصنف الدساتير حسب عدد الحكام ؛ فى النظام الملكى يحكم شخص واحد ، وفى الأرستقراط تحكم قلّة ، وفى النظام الديمقراطى يحكم الجميع ، فإذا فسد الأول تحول إلى ديكتاتورية ، والثانى إلى أوليجاركية والثالث إلى ديماجوتية (المترجم) .

كما سبق أن أشرنا (انظر فقرة رقم ٢١٤ - والموسوعة فقرة رقم ٩٩) ليست سوى فروع سطحية ولا تقدم لنا الفكرة الشاملة عن الموضوع ، وبالمثل لا يكفى ضجة الحديث المعاصر حول العناصر والديمقراطية والأرستقراطية فى النظام الملكى ؛ ذلك لأنه لما كانت العناصر الخاصة فى مثل هذا الحديث موجودة فى النظام الملكى ، فإنها لم تعد من الديمقراطية أو الأرستقراطية فى شئ - فهناك أفكار عن الدساتير تصوّر فيها الدولة من القمة إلى القاعدة على أنها تجريد يفترض فيه أن يحكم ويأمر ، أما عدد الأفراد الذين يكونون على رأس مثل هذه الدولة ، أيكونون فرداً فرداً ، أو مجموعة من الأفراد أو الجمع ، فهو سؤال يترك بغير جواب محدد ، وينظر إليه على أنه شئ عديم الأهمية ، ويقول « فشته » على سبيل المثال[1] : « لهذه الصور كلها ما يبررها ، إذا ما كان هناك مجلس إيفوريت Ephorate ... (فكرة اخترعها فشته ليقيم توازناً فى السلطة الرئيسية فى الدولة) ... وربما كانت الوسيلة لتقديم الحقوق الكلية فى الدولة وتدعيمها والمحافظة عليها (*) إنّ مثل هذه الوجه من النظر ، واختراع فكرة « مجلس الإيفوريت » كانت نتيجة لتصور سطحى للدولة سبق أن أشرنا إليه منذ قليل ، صحيح أنه فى ظروف اجتماعية بسيطة تماماً لا يكون لهذه الفروق فى الشكل الدستورى إلا أهمية ضئيلة ، وقد لا يكون لها معنى على الإطلاق ، وعلى سبيل المثال ، فإن موسى فى تشريعه أمر بأنه - فى الحالة التى يرغب فيها شعبه فى تعيين ملك ما - فإن مؤسساته ينبغى أن تظل كما هى بغير تغير فيما عدا المطلب

---

(١) الصور التى يشير إليها فشته هى نظم الحكم : الملكى ، والأرستقراطى ، والديمقراطى ، أما مجلس الإيفوريت فقد استمدها فشته - من حيث الاسم والفكرة معاً - من دستور إسبرطة حيث كان هذا المجلس يتألف من خمسة قضاه لهم حق الإشراف على الملك ولاسيما إذا كان هناك ملكان معينان مدى الحياة فيقوم هذا المجلس الذى يُنتخب سنوياً بحق المراجعة والإشراف عليهما .

غير أن فشته يفرق بين الإيفوريت الذى يقترحه وبين المجلس الإسبرطى من حيث إن مجلسه له حق إبداء المعارضة فحسب دون أن تكون له سلطة تنفيذية ، ولهذا فهو يرى أنه أقرب إلى التريبوت الرومانى .. Roman Tribune - انظر مثلاً كتابه « علم الحقوق » فقرة ١٦ ص ٢٥٩ - ٢٦٠ من تعليقات نوكس ص ٣٦٨ (المترجم) .

(*) فشته : « علم الحقوق » فقرة ١٦ ص ٢٤٨ (المؤلف) .

الجديد وهو أن الملك ينبغى عليه ألا : « يكثر له الخيل ... ولا يكثر له النساء ... ولا يكثر له ذهب ولا فضة »(١) ، وفى استطاعة المرء أن يقول ، بالإضافة إلى ذلك إن الفكرة لا تكترث أيضًا بهذه الصور (بما فيها النظام الملكى بالمعنى الذى ينحصر فيه عندما يتحدد كبديل إلى جانب النظام الأرستقراطى والنظام الديمقراطى) ، لكن الفكرة لا تكترث بهذه الصورة ، لا بالمعنى الذى ذكره فشته بل بالمعنى المضاد ؛ لأن كل صورة منها غير كافية بالنسبة لها فى تطورها العقلى (انظر فقرة ٢٧٢) ، ولا يمكن للفكرة أن تبلغ حقها وتحققها العقلى فى أىّ منها إذا ما أخذت بمفردها ، ومن ثم فمن العبث الكامل أن نسأل عن الصورة الأفضل من هذه الصور الثلاث : فمثل هذه الصور لابد أن تناقش من الناحية التاريخية فحسب ، أو لا تناقش على الإطلاق .

ولابدّ لنا هنا أن نعترف مرة أخرى ، كما فعلنا فى أماكن أخرى كثيرة ، بعمق استبصار مونتسكيو ... Montesquieu فى معالجته الشهيرة للمبادئ الأساسية لأشكال الحكومة هذه ، لكننا لابدّ ونحن نعترف بدقة تفسيره ألا ننسى فهمه ، فهو يرى كما نعرف أن الفضيلة هى مبدأ الديمقراطية(٢) لأن مثل هذا الدستور يعتمد فى الواقع على المشاعر ، أعنى : على الصورة الجوهرية الخالصة التى تتجلى فيها عقلانية الإرادة المطلقة وتظل قائمة فى الديمقراطية . غير أن مونتسكيو يستمر ليقول إنّ إنجلترا فى القرن السابع العشر تزودنا : « بمشهد جميل للطريقة التى عجزت فيها الجهود عن إقامة الديمقراطية بسبب نقص الفضيلة عند الرؤساء » ، ثم يضيف مرة أخرى : « عندما تختفى الفضيلة من الجمهورية ويأخذ الطموح بقلوب القادرين عليه ، ويسيطر الجشع على الناس جميعاً ... فإن الدولة تصبح غنيمة لكل فرد ، ولا تعتمد قوتها الآن إلا على سلطة قلة من المواطنين ويستبيحها الجميع » ، وهذه الاقتباسات تجعلنا نضيف إليها شرحًا يقول إنه فى الظروف الاجتماعية الأكثر نضجاً ، وعندما تنمو السلطات الجزئية الخاصة وتصبح حرة ، فإن ذلك يتطلب ظهور شكل من القانون العقلى

---

(١) سفر التثنية : الإصحاح السابع عشر عدد ١٦ وما بعدها (المترجم) .

(٢) « روح القوانين » مونتسكيو ـ الكتاب الثالث ، الفقرة الثالثة (المترجم) .

آخر غير الصورة المعتمدة على المشاعر ، إذ لا تكفى الفضيلة عند رؤساء الدولة ، إذا ما كان على الدولة ككل أن تظفر بالقوة التى تقاوم بها التمزق ، وتضفى على القوى الجزئية الخاصة التى أصبحت الآن ناضجة ، حقوقها الإيجابية والسلبية فى آن معاً ، وعلينا بالمثل ، أن نزيل سوء الفهم الذى يفترض أنه بسبب أن عاطفة الفضيلة هى الصورة الجوهرية للجمهورية الديمقراطية ، فإنها تكون زائدة لا قيمة لها فى النظام الملكى ، أى أنها تغيب تماماً عن مثل هذا النظام(١) ، وأخيراً فإن علينا أن نفترض أن هناك تعارضاً وعدم اتفاق بين الفضيلة والقوة المتعينة للدولة التى تُنظم أقسامها تنظيماً تاماً .

القول بأن « الاعتدال » هو مبدأ الأرستقراطية يعنى أننا منذ البداية نفصل ، عند هذه النقطة ، بين السلطة العامة والمصلحة الخاصة ، ومع ذلك فإن هذين الحدين فى تماس مباشر ، فى الوقت ذاته ، حتى أن الدستور بطبيعته ذاتها يقف على حافة السقوط ، فى حالة الطغيان أو الفوضى - أقسى وأعنف الأوضاع السياسية ، ومن ثم يسقط فى حالة الإفناء الذاتى - وانظر فى ذلك على سبيل المثال : التاريخ الرومانى(٢) .

أما أن مونتسكيو قد ذهب إلى أن « الشرف » هو مبدأ النظام الملكى فذلك راجع إلى أنه لم يفهم « النظام الملكى » على أنه النظام الأبوى البطرياركى أو أى نظام قديم ، ولا على أنه ذلك النوع الذى يُنظم فى دستور موضوعى (أى الملكية الدستورية أو العقيدة حيث تتموضع لحظات الفكرة الشاملة فى مؤسسات - فقرة ٢٧٢ فيما سبق) ، بل فهمه على أنه النظام الملكى الإقطاعى فحسب ، وهو ذلك النظام الذى تتبلور فيه العلاقات المعترف بها فى نظامه الدستورى ، فى

(١) كان مونتسكيو يقول إنه على الرغم من أن الفضيلة لا تُستبعد فى النظام الملكى فإنها ليست هى منبعه ، الكتاب الثالث - فقرة ٥ (المترجم) .

(٢) كان دستور الجمهورية الرومانية لا يزال فى جوهره أرستقراطياً فى القرن الثانى قبل الميلاد ، ثم ترنح وسقط فى حالة الفوضى أو الاستبداد فى القرن الأول ق . م . وهيجل يرجع ذلك إلى قصور فى خاصية الحكومة الأرستقراطية بما هى كذلك ، ولا يرده إلى عجز فى الصورة الجزئية الخاصة للحكومة الرومانية الأرستقراطية فى أن تُكيف نفسها حتى تستطيع أن تحكم إمبراطورية (المترجم) .

حقوق الملكية الخاصة ، وامتيازات الأفراد والنقابات ، وتعتمد الحياة السياسية فى مثل هذا النوع من الدستور على أشخاص مميزين ، أعنى ذوى امتيازات خاصة ، ويتوقف جانب كبير مما يجب أن يتم للمحافظة على كيان الدولة على مزاجهم الخاص ، والنتيجة هى : أن خدماتهم ليس مصدرها الواجب ، بل الآراء والأفكار الخاصة فحسب ، ومن هنا فليس الواجب ، بل الشرف ، هو الذى يحافظ على وحدة الدولة .

وهناك سؤال آخر يطرح نفسه فى الحال هو : « مَنْ الذى يصنع الدستور ؟ » ويبدو هذا السؤال واضحاً وبسيطاً[1] ، غير أن النظرة المدققة الفاحصة تظهرنا فى الحال على أنه لا معنى له ؛ لأن السؤال يفترض مقدماً أنه لم يكن هناك دستور من قبل ، بل تَجَمَعَ لذرات من الأفراد ، فكيف يمكن لجمع من الأفراد أن يكتسب دستوراً ، سواء بطريقة ذاتية أو بمساعدة الآخرين ، وسواء ناله كمنحه أو بالقوة أو بالفكرة ، إنه لابد لهذا الجمع أن يقرر ذلك بنفسه ، فالفكرة الشاملة لا علاقة لها بمثل هذا التجمع ، لكن إذا ما كان السؤال يفترض سلفاً دستوراً قائماً بالفعل ، فإن افتراض الدستور يتضمن - فى الحال - أن تعديله لا يمكن أن يتم إلا بطريقة دستورية ، غير أنه من الجوهرى على نحو مطلق ، على أية حال ، ألا يُنظر إلى الدستور على أنه شئ يُصنع ، حتى إذا ما ظهر إلى الوجود فى فترة زمنية معينة ، بل لابُدَّ من النظر إليه على العكس ، على أنه شئ موجود ببساطة ، فى ذاته ولذاته، وعلى أنه بالتالى شئ مقدس وثابت ، ونحن بذلك نرتفع به فوق دائرة ما يمكن أن يُصنع .

٢٧٤ - لا تكون الروح واقعية إلا بمقدار ما تعرف نفسها فى الوجود ، وبما أن الدولة هى روح الأمة فهى القانون الذى يتغلغل فى جميع العلاقات ، داخل الدولة ،

---

(١) هذا السؤال نطرحه نحن بدورنا أمام ما يُسمى بالنظم « الثورية » فى بلادنا ، تلك النظم التى تظهر فجأة وتريد أن تعيد بناء كل شئ من جديد من الصفر وتخلق فينا العزة والكرامة ! وكأنه لم يكن هناك مجتمع ولا دولة قبلها ! وتكون النتيجة أن تتحول الإرادة المطلقة إلى إرادة تدمير : فتهدم كل شئ ، وتكتسح أمامها كل ما تقوم هى نفسها ببنائه من « هيئة التحرير » إلى « الاتحاد الاشتراكى » إلى المنابر ... إلخ ، تماماً كما حدث إبان الثورة الفرنسية ؛ لأنها لا تريد لتنظيم ما أن يحدها (المترجم) .

كما يتغلغل كذلك فى عادات الناس ووعى المواطنين ، ويؤدى ذلك بالتالى إلى أن يعتمد دستور أية أمة ، بصفة عامة ، على شخصيتها ، تطور وعيها الذاتى ، ففى الوعى الذاتى للشعب تكمن جذور الحرية الذاتية ، ويكمن بالتالى التحقق الفعلى لدستوره(١) .

(إضافة)

إن الاقتراح الذى يذهب إلى منح دستور ما - سواء أكان يتضمن مضموناً عقلياً قلّ أو كثر - لأمة ما على نحو قبلى ... Apriori لهو فكرة طريفة ، لكنها تتغاضى بالضبط عن ذلك العامل فى الدستور الذى يجعله أكثر من أن يكون « وجوداً عقلياً ... Ens Rationis » ، ومن هنا فإن لكل أمة دستورها الخاص الذى يلائمها ، والذى تتناسب هى معه .

أ - التاج أو سلطة الملك(٢)

٢٧٥ - سلطة التاج ، أو سلطة الملك : تتضمن فى ذاتها اللحظات الثلاث للفكرة الشاملة ككل (انظر فيما سبق فقرة ٢٧٢) ألا وهى :

أ - لحظة الكلية ، وهى لحظة الدستور والقوانين .

ب - المشورة ، وهى اللحظة التى تردّ الجزئى إلى الكلى .

جـ - لحظة القرار النهائى بوصفه تعيناً للذات ، التى تعود إليها كل شئ آخر ، وينبع منها كل شئ آخر من البداية حتى التحقق الفعلى .

---

(١) قارن ما يقوله مونتسكيو : « إن افضل حكومة طبيعية هى تلك التى ترتبط شخصيتها ارتباطاً وثيقاً بشخصية الشعب الذى قامت من أجله » - الكتاب الأول فقرة ٣) من تعليقات نوكس ص ٣٦٨ (المترجم) .

(٢) كان المفروض أن يأتى الحديث عن الملك بوصفه مركباً من اللحظة الكلية (التشريع) ، واللحظة الجزئية (الحكومة) ، بعد الحديث عن هاتين اللحظتين ، لكن البداية بالحديث عن الملك أولاً كان عادة قديمة فيما يبدو لإظهار الاحترام لشخصية الملك ! قارن ترجمتنا العربية للمجلد الأول من « أصول فلسفة الحق » ص ٥٦ ، وأيضاً العدد الرابع من المكتبة الهيجلية « فلسفة الروح » ص ١١٥ (المترجم) .

وهذا التعين الذاتى المطلق هو الذى يشكل المبدأ المميزّ لسلطة الملك بما هى كذلك ، وينبغى أن نبدأ عرض الموضوع من هذا المبدأ .

٢٧٦ ـ ١ ـ إنّ الصفة الأساسية للدولة بوصفها كياناً سياسياً هو وحدتها الجوهرية أعنى مثالية لحظاتها .

أ ـ إنّ السلطات الجزئية ووظائفها المختلفة تنحل فى هذه الوحدة لكنها تبقى موجودة فى آن واحد ، لكنها لا تبقى إلا بمعنى أن سلطاتها الشرعية لم تعد مستقلة ، بل أصبحت إحدى حلقات النظام الذى اتسع وتعين بفكرة الكل ، فمن هذا الكل تنبع هذه السلطات الجزئية ، وهى منه بمثابة المفاصل سهلة الحركة ، وهو بالنسبة لها ذاتها الفردية .

٢٧٧ ـ ب ـ وظائف الدولة الجزئية وأنشطتها : هى لحظاتها الجوهرية ، وهى من ثم تتناسب معها ، أما الموظفون والعمال من الأفراد فهم إنما يلتحقون بعملهم ، لا بفضل قوة شخصياتهم المباشرة ، بل بناء على قوة صفاتهم الكلية والموضوعية فحسب . ومن ثم شغل هذه الوظائف بأشخاص جزئيين هو مسألة عرضية وخارجية تماماً .

ولهذا فلا يمكن لوظائف الدولة أو سلطاتها أن تصبح ملكية خاصة .

٢٧٨ ـ النقطتان السالفتان (أ) و(ب) تشكلان سيادة الدولة ، أعنى أن السيادة تعتمد على القول بأن الوظائف الجزئية والسلطات فى الدولة لا توجد بذاتها ، أو أنها تتأسس بقوة على إرادة الأفراد الجزئية أو تفسيرهم الشخصى ، وإنما هى تضرب بجذورها فى وحدة الدولة بوصفها ذاتهم الفردية .

(إضافة)

تلك هى سيادة الدولة فى جانبها الداخلى ، غير أن لهذه السيادة جانباً آخر ،

وأعنى به ، سيادة الدولة فى مواجهة الدول الأجنبية ، وسوف نعرض له فيما بعد(١).

كانت الدولة فى عصور الإقطاع صاحبة سيادة ، قطعاً ، فى مواجهة الدول الأخرى ، أما فى الداخل فإن الملك لم يكن سيداً على الإطلاق فحسب ، بل إنّ الدولة نفسها لم تكن لها سيادة هى الأخرى . فقد كانت وظائف الدولة ، والمجتمع المدنى ، وسلطاتهما الجزئية تتجمع من ناحية ، فى نقابات ومنظمات مستقلة (قارن الإضافة إلى الفقرة رقم ٢٧٣) حتى أن الدولة ككل أصبحت مجرد تجمع وليس كياناً عضوياً ، ومن ناحية أخرى فقد كانت الوظائف عبارة عن ملكية خاصة للأفراد ، ومن هنا فإن ما ينبغى على الأفراد أن يقوموا به فى وظائفهم العامة كان يترك لآرائهم الشخصية ونزواتهم الخاصة .

إنّ المثالية التى تشكل السيادة هى نفس الخاصية ذاتها التى بناءً عليها لا تكون ما يسمى « بأجزاء » الكائن الحى الحيوانى أجزاءً ، بل لحظات ، أعنى : لحظات فى الكل العضوى يؤدى استقلالها وعزلتها إلى المرض(*) ، والمبدأ هنا هو نفسه المبدأ الذى كان أمامنا (فقرة رقم ٧)(٢) فى الفكرة المجردة من الإرادة (قارن الإضافة على الفقرة رقم ٢٧٩) بوصفه السلب الذى يرتبط بذاته ، ومن ثَم بوصفه كلية الإرادة التى تُعين ذاتها على أنها فردية ، وبالتالى تلغى كل جزئية وكل تحديد ، وهذا هو الأساس المطلق فى التحديد الذاتى لكل إرادة ، ولكى يفهم المرء ذلك فإنّ عليه أن يفهم جيداً معنى تصور الجوهر كله ، والذاتية الأصلية للفكرة الشاملة .

والقول بأن سيادة الدولة هى مثالية لكل السلطات الجزئية بداخلها يؤدى إلى ظهور سوء فهم سهل وشائع جداً أيضاً يقول إن هذه المثالية ليست سوى القوة والتعسف الخالصين ، وليست « السيادة » سوى مرادف « للاستبداد » ، غير أن الاستبداد يعنى أية حالة يختفى فيها القانون ، وحيث تعتبر الإرادة فى حد ذاتها

---

(١) قارن فيما بعد فقرة رقم ٢١ وما بعدها (المترجم) .

(*) انظر « موسوعة العلوم الفلسفية » فقرة ٢٩٣ من الطبعة الأولى ، وفقرة ٣٧١ من الطبعة الثالثة (المؤلف) .

(٢) « أصول فلسفة الحق » ص ١١٣ من المجلد الأول ، العدد الخامس من المكتبة الهيجلية ـ دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

سواء أكانت إرادة الملك أو إرادة جماعة من الغوغاء ، قانوناً ، أو أنها على الأصح ، تحل محل القانون ، فى حين أن سيادة الدولة إنما توجد كلحظة مثالية فى الحكومة الدستورية الشرعية ، وهى مثالية المجالات الجزئية والوظائف الجزئية ، أى أن سيادة الدولة تبرز أن كل مجال فى هذه المجالات الجزئية ليس شيئاً مستقلاً، شيئاً قائماً بذاته ، من حيث غاياته وطرق نشاطه ، شيئاً منغلقاً على نفسه وحدها ، بل على العكس فإن كل مجال حتى فى غاياته ، وطرق نشاطه يتحدد بغاية الكل ويعتمد عليها (وهى الغاية التى يعبّر عنها بألفاظ عامة ، ويتعبير غامض : على أنها « خير الدولة أو رخاؤها ») .

وتتجلى هذه المثالية بطريقتين :

أ ـ فى أوقات السلم تسير المجالات الجزئية والوظائف الجزئية فى طريق إشباع غايتها الجزئية وتهتم بشؤونها الخاصة ، ولا يتحول سعيها لإشباع ذاتى إلى مساهمة فى العون المتبادل أو لكى تساعد الكل ، إلا بضرورة لا شعورية فحسب ، هذا من ناحية (قارن فقرة رقم ١٨٣ فيما سبق) ، ومن ناحية أخرى فعن طريق التأثير المباشر للسلطة العليا فإنّ هذه المجالات الجزئية لا ترتد فحسب ، باستمرار ، للعمل لصالح الغايات الكلية وللعمل نحو المصلحة العامة التى تحصر نفسها فيها (انظر فقرة رقم ٢٨٩) بل إنها تفرض عليها أيضاً القيام بخدمات مباشرة لصالح الكل .

ب ـ أما فى حالة الشدة سواء أكانت داخلية أم خارجية فإنّ الكائن الحى التى تكون هذه المجالات الجزئية أعضاء فيه يتجمع فى التصور الفردى للسيادة ، فالسيد واثق من خلاص الدولة بالتضحية بهذه السلطات الجزئية التى تكون مشروعة فى أوقات أخرى ، وعلى هذا النحو تصل هذه المثالية إلى تحققها الفعلى السليم (قارن فقرة رقم ٣٢١) .

٢٧٩ ـ ٢ ـ السيادة هى أولاً الفكرة الكلية البسيطة عن هذه المثالية ، وهى لا تظهر إلى الوجود إلا كذاتية واثقة من نفسها بواسطة تجريد الإرادة ، وهى إلى هذا الحد التعين الذاتى غير المؤسس والذى توجد فيه جذور القرار النهائى ، وذلك هو بالضبط الوجه الفردى للدولة ، وبفضله وحده تكون الدولة واحدة ، غير أن

حقيقة الذاتية لا تصل إليها إلا عن طريق ذات كما أننا لا نصل إلى حقيقة الشخصية إلا في الشخص ، وفي الدستور الذي يصبح ناضجاً عندما تحقق فيه العقلانية ، فإن كل لحظة من لحظات الفكرة الشاملة الثلاث يكون لها تجسيدها الواقعي المنفصل ، ومن ثم فإن هذه اللحظة الحاسمة على نحو مطلق ، من لحظات الكل ليست هي الفردية بصفة عامة بل هي فرد معين هو الملك .

(إضافة)

التطور الباطني للعلم(١) ، واشتقاق مضمونه كله من الفكرة الشاملة في بساطتها(٢) (وإلا لو أنّ العلم اشتق مضمونه بطريقة أخرى مهما تكن قيمتها

---

(١) المقصود بالعلم هنا « العلم الفلسفي لا التجريبي » على نحو ما سوف يتضح من سياق العبارة بعد قليل (المترجم) .

(٢) لابدّ أن تفهم هذه الفكرة جيداً ، فحتى علم المنطق الذي هو أكثر جوانب الفلسفة تجريداً يفترض وجود تجربة عند الفيلسوف أو خبرة بالتفكير وطرق التفكير في الماضي ، ومن باب أولى أن يبدأ دراساته العينية بشيء معطى : بحوث علماء الطبيعة ، تاريخ المؤسسات السياسية .. إلخ ، ويحاول أن يعثر في هذه المادة على تطور فكرتها الشاملة ، وهذه الفكرة هي نفسها ما بدأ بداسة تطوره المبكر في المنطق ، ثم بعد ذلك يدرس تعيناته ، أو مراحل تقدمه بوصفها نتيجة ضرورية له ، وهذه المراحل التي تمر بها الفكرة الشاملة بفضل قوتها المبدعة لذاتها يمكن فهمها ، لكن الفيلسوف لا يستطيع أن يتنبأ بها أكثر مما يستطيع التنبؤ بأعمال رجل السياسة العبقري قبل أن يقوم بها بالغاً ما بلغ وضوحها بعد إنجازها ، ومن الضروري أن تتجسد مقولات المنطق في مراحل الطبيعة والتاريخ . وهي لا تكون واقعة فعلية بغير ذلك ، ولا تكون عقلية بغير ذلك ، غير أن ما يتجسد هو شيء لا يمكن التنبؤ به ومن هنا فإن « اشتقاق مضمون العلم من فكرته الشاملة وحدها » هو نتيجة البحث الفلسفي ، واكتشاف أن الظواهر المختلفة التي ندرسها هي مراحل في نمو فكرة واحدة هي روحها .

إن الفيلسوف لا يستطيع أن يبدأ من الفكر الخالص ويكتب الأخلاق والسياسة من رأسه، ويرفض هيجل بتأكيد واضح فكرة القبلية ... Apriorism في الدراسات الفلسفية، سواء في تصديره « لفلسفة الحق » .

قارن ترجمتنا العربية للمجلد الأول ص ٨٤ وما بعدها أو بداية « فلسفة الطبيعة » - قارن الموسوعة فقرة رقم ٢٤٦ (المترجم) .

فإنه لن يستحق اسم « العلم الفلسفي ») ، يتسم بهذه الخاصية وهي أن فكرة واحدة بعينها ، وهي هنا فكرة الإرادة التي تبدأ مجردة (بسبب أنها في البداية) ، تؤكد هويتها وهي تقوى تعيناتها الجزئية الخاصة ، وأنها بذاتها وبنشاطها الخاص ، أعني بهذه الطريقة تظفر بمضمون عيني ، ومن ثم فإن اللحظة الأساسية في الشخصية ، التي كانت مجردة في بدايتها في صورة حقوق مباشرة ، والتي أنضجت نفسها من خلال أشكالها المختلفة للذاتية ، والتي هي الآن في مرحلة الحقوق المطلقة للدولة ، وفي مرحلة الموضوعية العينية الكاملة للإرادة - هذه اللحظة أصبحت شخصية الإرادة ويقينها بذاتها ، وهي تمتص في ذاتها الفردية ، جميع الجزئيات ، وتنتهي عملية التقلب بين الأخذ والرد التي تركت نفسها تتأرجح فيها على الدوام تارة هنا ، وتارة هناك ، فهي بقوله « أنا أريد » تتخذ قرارها ، وتفتتح بذلك بداية كل نشاط وكل تحقق فعلي .

وفضلاً عن ذلك فإن الشخصية لا يكون لها حقيقة ، شأنها شأن الذاتية بصفة عامة ، بوصفها ارتباطاً بالذات لا متناه ، (وإنْ شئنا الدقة لقلنا لا يكون لها حقيقة أوليةٌ مباشرة) إلا في شخص ما ، أعني في ذات موجودة « لنفسها » ، وما يوجد لنفسه أو من أجل ذاته هو ببساطة وحدة واحدة ، وشخصية الدولة لا تكون متحققة بالفعل إلا في شخص ما ألا وهو الملك . وإذا كانت الشخصية تُعَبِّر عن الفكر الشامل بما هي كذلك ، فإنَّ الشخص يدخر التحقق الفعلي لهذه الفكرة ، فلا تكون الفكرة الشاملة فكرة وحقيقة إلا إذا تعينت وتجسدت في شخص ما ، وما يسمى « بالشخصية الاعتبارية » ولتكن : المجتمع ، أو الجماعة ، أو الأسرة ، بالغاً ما بلغت عينيتها الداخلية ، لا يكون لها شخصية إلا على نحو مجرد فحسب ، بوصفها لحظة واحدة فقط من لحظاتها ، ومن ثم فإن « الشخص الاعتباري » لا يبلغ مرتبة الوجود الحقيقي ، أما الدولة فهي بالضبط هذا الشمول الذي تبلغ فيه لحظات الفكرة الشاملة الواقع الفعلي ، متطابقة مع درجات حقيقتها . لقد سبق أن ناقشنا طوال هذا البحث جميع تلك المقولات سواء في ذاتها أو من حيث تجسداتها الخارجية ، بيد أننا نكرر ذلك هنا لأننا قد نُسلم بسهولة بوجودها في تجسيداتها الجزئية الخارجية ، دون أن يستتبع ذلك على الإطلاق أننا

قد تعرفنا عليها ، وأدركناها ، وأننا سوف ندركها مرة أخرى إذا ما ظهرت فى مكانها الصحيح ، لا منعزلة ، بل فى حقيقتها بوصفها لحظات من الفكرة .

وعلى ذلك فإن فكرة الملك هى أصعب التصورات فى الاستنتاج العقلى أعنى: أمام منهج الفكر الانعكاسى الذى يستخدمه الفهم ؛ لأن هذا المنهج يرفض أن يخطو خطوة واحدة يتجاوز بها المقولات المنعزلة . وها هنا لا يعرف أيضًا سوى التدليل العقلى ... Raisonnement ووجهات النظر المتناهية ، والحجاج الاستنباطى ولهذا تراه يعرض كرامة الملك كشئ مستنبط ، لا من صورته فحسب ، بل من ماهيته أيضاً - غير أن تصور الملكية هو بالضبط تصور حقيقة شئ لا يُستنبط ، بل ينشأ بذاته على نحو خالص ، وشبيه بهذا الاستدلال تلك الفكرة التى تقيم حق الملك على أساس من السلطة - ما دامت ألوهيته تتضمن طابعه المشروط(١) ، لكنا قد ألفنا ضروب سوء الفهم المرتبطة بهذه الفكرة ، وهى العنصر « الإلهى » وهو بالضبط ما تستهدف الدراسة الفلسفية أن تفهمه .

فى استطاعتنا أن نتحدث عن « سيادة الشعب » بمعنى أن لأى شعب - مهما يكن - كيان قائم بذاته فى مواجهة الشعوب الأخرى ، وهو يشكل دولة خاصة به، كالشعب الإنجليزى على سبيل المثال . غير أن شعوب إنجلترا وإسكتلاندا أو أيرلندا ، أو شعوب البندقية .. Venice وچينوا ... Genoa وسيلان ... Ceylon إلخ ليست الآن لها هذه السيادة الشعبية على الإطلاق ، بعد أن لم يعد لها حكاماً خاصين بها ولا حكومات عليا .

---

(١) إذا ما استمد الملك سلطته من الله لكان يحكم بما يسمى باسم « الحق الألهى » وهى دعوى جرّت وراءها الكثير من المصائب ، ولا سيما إذا ما فُسِّر هذا الحق كما كان يحدث فى إنجلترا مثلاً بأنه يعنى « الحق الألهى هو أن تحكم ولو خطأ » .
ويرى هيجل أن إرادة الله ليست غامضة أو مبهمة بل واضحة ، ومهمة الفلسفة أن تفهمها فى ذاتها ، ومن حيث نتائجها فى العالم فى آن معاً ، ومن هنا فإن الفلسفة قد تسمح بالقول بأن الملك يحكم « بالحق الإلهى » بمعنى أن النظام الملكى هو نظام عقلى وأن قمة الدولة وقاعدتها هى عقلية بقدر ما هى إلهية ، ولكنه مع ذلك ينكر أن تكون إرادة الملك مطلقة أو أن تتحدى إرادة الشعب ، ذلك لأن العقلانية تتطلب النظام الملكى الدستورى ، أعنى الملكية المقيدة لا المطلقة - من تعليقات نوكس ص ٣٦٩ (المترجم) .

وفى استطاعتنا أن نتحدث كذلك عن السيادة فى الشئون الداخلية التى تقوم على الشعب ـ بشرط أن نتحدث بصفة عامة عن الدولة ككل . ونعنى بذلك ما سبق أن رأيناه (فقرات ٢٧٧ و ٢٧٨) ألا وهو : السيادة التى تخص الدولة .

غير أن المعنى المألوف الذى بدأ الناس حديثًا(١) يستخدمون فيه تعبير « سيادة الشعب » إنما يعنى أنها شئ يتعارض مع سيادة الملك الموجودة ، وفى التعارض القائم بين سيادة الملك وسيادة الشعب نجد أن الأخيرة تعبر عن أفكار غامضة مضطربة تقوم على أساس فكرة همجية عن « الشعب » ؛ فالشعب بدون الملك وبدون التناسق مع الكلى الضرورى واللازم والذى يصاحب على نحو مباشر النظام الملكى ـ الشعب فى هذه الحالة ليس سوى جماهير لا شكل لها ، أعنى أنه لم يعد دولة ، إذ تنقصه كل خاصية من هذه الخصائص المتعينة ، (السيادة ، الحكومة ، العدالة ، القضاة ، تقسيم الطبقات ... إلخ) ـ وهى خصائص لا توجد إلا فى كلٍ منظم تنظيمًا عضوياً من الداخل ، وما أن تظهر فى حياة شعب ما ، لحظات من هذا القبيل ، ذات الصلة بالتنظيم والحياة السياسية ، حتى يكف الشعب عن أن يكون تجريداً غير متعين ، وهو الذى يلقب بسم « الشعب » إذا ما ظهر بطريقة عامة تماماً .

وإذا ما فهمنا من تعبير « سيادة الشعب » الشكل الجمهورى للحكومة ، أو إذا تحدثنا بتخصيص أكثر (ما دامت كلمة « جمهورى » تشمل كل الأنواع والأشكال الأخرى من الحكومات التى قد تكون تجريبية خالصة ، دع عنك أن تكون ملائمة للدراسة الفلسفية) الشكل الديمقراطى فإنّ كل ما نحتاجه فى الرد سبق أن ذكرناه بالفعل (فى الإضافة على الفقرة ٢٧٣) وفضلاً عن ذلك فإن هذه الفكرة لا يمكن مناقشتها أبعد من ذلك فى مقابل فكرة الدولة التى وصلت إلى تطورها الكامل .

فإذا كنا بكلمة « الشعب » لا نقصد القبيلة البطرياركية ، ولا الحياة فى ظروف بدائية بسيطة تجعل الديمقراطية أو الأرستقراطية أشكالاً ممكنة من

(١) فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر ، واستخدام التعبير على نطاق واسع كنتيجة ترتبت على مؤلفات روسو (المترجم) .

الحكومة (انظر الإضافة إلى الفقرة رقم ٢٧٣) ولا الحياة ، فى ظروف أخرى عفوية وغير منتظمة ، بل فى شمول عضوى أصيل يتطور تطوراً داخلياً ، عندئذ تكون السيادة هى شخصية الكل ، وهذه الشخصية هنا هى الوجود الحقيقى الذى يتطابق مع فكرته الشاملة فى شخص الملك .

فى تلك المرحلة التى قسّمت فيها الدساتير ، كا سبق أن ذكرنا[1] ، إلى ديمقراطية ، وأرستقراطية ، وملكية ، فإن وجهة النظر التى كانت ولا تزال هى وجهة نظر الجوهرية ، القائمة بذاتها ، والتى لم تبلغ بعد تمايزها اللامتناهى ، ولا سبر أغوارها الخاصة ، فى تلك المرحلة لم تكن لحظة قرار الإرادة ، القرار النهائى الذى يتحدد بذاته ، قد ظهرت على المسرح بوضوح ، وعلى نحو علنى فى تحققها الفعلى الخاص بوصفها لحظة عضوية متضمنة فى الدولة ، وعلى الرغم من ذلك فلابد أن يكون هناك أفراد على رأس الدولة حتى فى هذه الأشكال الدستورية غير الناضجة نسبياً ، إذ لابد أن تكون القيادات موجودة بالفعل على نحو ما هى موجودة فى النظام الملكى ، أو كما يحدث فى النظام الأرستقراطى ، وبصفة خاصة فى النظام الديمقراطى ، فهى قد ترفع الساسة ورجالات الدولة والقادة العسكريين ، عن طريق الصدفة ، ووفقاً للحاجات الخاصة التى تتطلبها الظروف ، ولابد أن يحدث ذلك ، ما دام كل شئ يتم ، وأى شئ يتحقق يشرع فى تنفيذه ، ويكتمل بقرار واحد حاسم من القائد . غير أن ذاتية القرار هذه عندما تكون داخلة ضمن وحدة السلطات التى تظل بلا تمايز ، لابد أن تكون إما عارضة فى أصلها ومظهرها ، أو أن تكون تابعة بطريقة أو بأخرى لشئ آخر . ومن هنا ففى الدول التى تكون فيها سلطة القادة مشروطة ـ بحيث لا يجدون القرار الواضح الخالص إلا فى شئ يجاوز هذه الدولة ـ نجد أن القدر ... Fatum هو الذى يحدد الأمور من الخارج ، ولابد لهذا القرار بوصفه لحظة من لحظات الفكرة أن يظهر إلى الوجود ويرى النور ، رغم أنه يضرب بجذوره فى شئ يقع خارج دائرة الحرية البشرية التى تدخل ضمنها الدولة . وها هنا يكمن أصل حاجتنا فى أن

---

(١) فى الإضافة على الفقرة رقم ٢٧٣ فيما سبق (المترجم) .

نستمد الكلمة الأخيرة حول الأحداث الكبرى ، والمسائل الهامة فى الدولة من نبوءات العرّافين الذين هم مهبط الوحى الإلهى ، أو من « الإشارة الإلهية » (على نحو ما كان الأمر عند سقراط) أو من أحشاء الحيوانات ، أو من غذاء الطيور وطيرانها ... إلخ ، ولقد حدث ذلك عندما كان الناس لا يسبرون أغوار الوعى الذاتى ، أو لم يخرجوا بعد من جوهرهم اللامتمايز إلى الاستقرار - إذْ كانت تعوزهم ، فى ذلك الوقت ، القوة التى يتغلغلون بواسطتها فى أعماق وجودهم بحثاً عن الكلمة الأخيرة .

وفى استطاعتنا أن نشاهد فى موضوع « الوحى الإلهى » عند سقراط[1] ، (قارن الإضافة إلى الفقرة ١٣٨)[2] ، كيف أن الإرادة التى كانت فى السابق قد نقلت نفسها إلى ما وراء ذاتها ، قد بدأت الآن تعكف هى نفسها على ذاتها ؛ لكى تتعرف على طبيعتها الداخلية . وتلك هى البداية فى معرفة الذات ومن ثَمّ فى الحرية الحقيقية[3] ، فالحرية الواقعية للفكرة تعتمد على وجه الدقة على إضفاء تحققها الواعى لذاته هنا وهناك ، على كل لحظة من لحظات المعقولية ، ومن ثم

---

(١) نوقش موضوع النداء الإلهى أو الوحى الإلهى الذى تحدث عنه سقراط فى محاورة الدفاع (٣١ جـ وما بعدها) مناقشات طويلة ، ويذهب هيجل هنا إلى أنه نداء باطنى (وهو ما ذكره أيضاً فى الفقرة ١٣٨ من قبل - ص ٢٤٣ من ترجمتنا العربية) .
فى حين يرى آخرون أنه نداء من الله .
أما سقراط فيقول فى دفاعه : « كثيراً ما سمعتمونى أتحدث عن راعية أو وحى يأتينى .. ولقد لازمنى ذلك الوحى منذ طفولتى ، وهو عبارة عن صوت يطوف بى فينهانى عن أداء ما أكون قد اعتزمت أداءه .. إلخ »
محاورات أفلاطون ترجمة د . زكى نجيب محمود ص ٦٥ لجنة التأليف عام ١٩٦٦ (المترجم) .

(٢) انظر « أصول فلسفة الحق » المجلد الأول ص ٢٣٤ وما بعدها ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، العدد الخامس من المكتبة الهيجلية ، أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ (المترجم) .

(٣) المقصود أن الفكر الفلسفى قبل سقراط كان قد ترك ذاته إلى ما وراءها عندما شرع يدرس الطبيعة ، أما عند سقراط فقد عاد الفكر وارتد إلى نفسه ليدرسها كما تمثل فى شعار سقراط « اعرف نفسك » ، وهكذا وصل إلى الوعى الذاتى الذى هو الحرية الحقة (المترجم) .

فإن هذه الحرية نفسها هى التى تصنع اليقين النهائى الذى يحدد نفسه بنفسه وهى الوظيفة الذى يقوم بها الوعى ـ أعنى القمة التى تصل إليها الفكرة الشاملة للإرادة ـ غير أن هذا التحديد الذاتى النهائى لا يمكن أن يدخل ضمن نطاق الحرية البشرية إلا بمقدار ما يتخذ وضع البرج المتميز بوضوح ، والذى يرتفع فوق كل ما هو جزئى ومشروط ، وهو لا يكون واقعاً ومطابقاً لفكرته الشاملة إلا بهذه الطريقة .

٢٨٠ ـ ٣ ـ هذه الذات النهائية التى تتركز فيها إرادة الدولة ، إذا ما أخذ على هذا النحو المجرد ، هى ذات فردية ، وهو بالتالى فردية مباشرة[١] ومن ثمَّ فإن خاصيتها « الطبيعية » متضمنة فى تصورها نفسه ، ومن هنا فإن الملك يتسم أساساً بسمات مثل : هذا الفرد ـ بغض النظر عن جميع صفاته الأخرى ، وهذا الفرد يرتفع إلى منصب الملك بطريقة طبيعية مباشرة أعنى من خلال ميلاده فى مجرى الطبيعة .

(إضافة)

هذا الانتقال من فكرة التعين الذاتى الخالص إلى مباشرة الوجود ، ومن ثمَّ إلى مملكة الطبيعة هو انتقال ذو طابع نظرى خالص ، ولذلك فإن إدراكه أو فهمه ينتمى إلى علم المنطق ، وفضلاً عن ذلك فإن هذا الانتقال هو بصفة عامة شبيه بالانتقال المألوف لنا فى طبيعة الإرادة ، حيث تسير على النحو التالى : انتقال شئ

---

(١) الملك هو أقرب ما يكون إلى البرج الذى يُطلُّ من علٍ على بقية الدولة (انظر نهاية الفقرة السابقة) ومن ثم ينبغى النظر إليه من حيث هو ملك بغض النظر عن بقية الدولة والفرد إذا ما أُخذ على هذا النحو من التجريد فهو ببساطة « وحدة » ، وفرديته تكون مباشرة ، فلا يتوسطها مركزه فى المجتمع . وفضلاً عن ذلك فإن هناك معنى آخر تكون فيه فردية الإنسان مباشرة وهو عندما يكون طفلاً أو رضيعاً كائناً حياً طبيعياً ليس واعياً بعد بطابعه الروحى ، ومن ثم فإن الفردية « المباشرة » تنتمى إلى الإنسان فى مجرى الطبيعة قبل أن تصبح متوسطة من خلال وعيه بالعالم الخارجى ، وهكذا نجد أن الملك يصل إلى منصبه من خلال خصائصه الطبيعية أعنى بفضل مولده . من تعليقات « ت . م » نوكس ص ٣٧٠ (المترجم) .

ما من مجال الذاتية (مثل الغرض الذى يكون فى ذهن الإنسان) إلى مجال الوجود (انظر فقرة رقم ٨)[١] غير أن الصورة التى تناسب الفكرة ، وصورة الانتقال التى تدرسها هنا هى التحول المباشر للتعين الذاتى للإرادة (أعنى : الفكرة الشاملة البسيطة ذاتها) إلى موجود طبيعى واحد مفرد بدون توسط المضمون الجزئى (مثل الغرض فى حالة الفعل) .

ونحن نجد لدينا مثل هذا التحول ، أعنى : تحول الفكرة الشاملة المطلقة إلى وجود ، فيما يسمى بالدليل « الأنطولوجى » على وجود الله[٢] . ولقد كان هذا التحول يشكل عمق الفكرة فى العالم الحديث ، رغم أنه أصبح منذ فترة وجيزة لا يمكن تصوره ، وكانت النتيجة هى : نبذ معرفة الحقيقة ما دامت الحقيقة تعنى ببساطة وحدة الفكر الشامل والوجود (انظر فقرة رقم ٢٣)[٣] . وما دام الفهم لا يملك أى وعى داخلى بهذه الوحدة فإنه يرفض تجاوز الفصل بين هاتين اللحظتين من الحقيقة ، وهو ربما يوافق على « الإيمان » بهذه الوحدة بالنسبة لله فحسب ، لكن إذا ما كان ينظر إلى فكرة الملك على أنها مألوفة تماماً عند الوعى الشائع ، فإن الفهم يتشبث أكثر ، وبعناد أقوى ، بنزعته الانفصالية ، وبالنتائج التى يستنتجها بذكائه البارع منها ، ومن هذه النتائج أن ينكر أن تكون لحظة القرار النهائى ترتبط ببساطة وبواقعية (أعنى فى الفكرة العقلية الشاملة) بحق المولد المباشر للملك ، وهو بالتالى يستنتج أولاً : أن هذا الارتباط عرضى ، وأن هذا

---

(١) قارن المجلد الأول من أصول فلسفة الحق ص ١١٥ من ترجمتنا العربية حيث يشرح هيجل العملية التى يتحول الغرض الذاتى بواسطتها إلى الموضوعية من خلال نشاط الفرد (المترجم) .

(٢) كثيراً ما كان هيجل ينتقد رفض كانط للدليل الأنطولوجى على وجود الله (قارن مثلاً ص ١٧٣ ـ ١٧٤ من المجلد الأول من ترجمتنا لموسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ـ العدد السادس من المكتبة الهيجلية) ويشير هيجل هنا إلى عبارة كانط التى يقول فيها إنه على الرغم من إنكاره لإمكانية أن يكون هناك أى دليل أو أى معرفة لوجود الله فإنه لا يزال « يجد أنه من الضرورى إنكار المعرفة لإفساح مكان للإيمان » . Kant: Gritique of Pure Reason, B. xxx . من تعليقات نوكس ص ٣٧٠ (المترجم) .

(٣) قارن « أصول فلسفة الحق » المجلد الأول ص ١٣٠ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ـ العدد الخامس من المكتبة الهيجلية ـ أصدرته دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٣ (المترجم)

الارتباط ـ ثانياً ـ لا معقول ، ما دام قد زعم أنّ الأختلاف المطلق بين هذه اللحظات هو الأمر المعقول ، وبعدئذ تتوالى النتائج الأخرى التى تمزق فكرة الدولة(١) .

٢٨١ ـ هاتان اللحظتان فى وحدتهما غير المنقسمة :

أ ـ إرادة نهائية لذات غير مدعومة .

ب ـ ومن ثم فالوجود الفعلى الموضوعى غير المدعوم المماثل لها (لاحظ أن الوجود الفعلى يجد نفسه فى بيته فى الطبيعة) يشكل فكرة شئ ما تصبح النزوة أمامه عاجزة(٢) أعنى يشكل فكرة « جلالة » الملك ، وفى هذه الوحدة تكمن الوحدة الفعلية للدولة ، وبهذه الطريقة وحدها ، أعنى مباشرتها الداخلية والخارجية ، تتجنب الدولة مخاطر الانزلاق إلى دائرة الجزئية ، وما فيها من نزوات وغايات وآراء ، وتتجنب من ناحية أخرى مخاطر حرب الفرق وصراعها من أجل التاج والعرش ، كما تتجنب أخيراً ضعف قوة الدولة وسقوطها .

(إضافة)

تشكل حقوق المولد والميراث أساس الحق ، لا الوضعى الخالص ، بل أيضاً ما تتضمنه الفكرة .

---

(١) يضع هيجل فى ذهنه هنا ما حدث إبان الثورة الفرنسية ، فإذا كانت الملكية Kingship لا معقولة ، فإن الملك عندئذ يمكن أن يذهب إلى المقصلة ثم يتبع ذلك الرعب والإرهاب الذى هو تعبير عن أنها الحياة السياسية كلها ، قارن الإشارة إلى عبارة « سلامة الشعب Salut Du Peuple... فى الإضافة للفقرة القادمة (المترجم) .

(٢) أى شيئاً « لا تحركه النزوة » ، والفكرة غامضة فقد تعنى أن الملك لا يتحرك قط بباعث من نزواته الخاصة وهو أمر ينكره هيجل (انظر مثلاً فقرة رقم ٢٨٣) وإنما فى ذهنه مرة أخرى نظرية ارسطو فى الله الذى هو المحرك الذى لا يتحرك (انظر فيما سبق حاشية ٣ من تعليقاتنا على الفقرة رقم ١٤٢ فى بداية هذا الكتاب) ، فإرادة الملك تؤدى إلى تحريك جهاز الحكومة (أما عبارة الملك يرغب فى كذا ... Le Roi Le Veult فهى لا ترضى هيجل لأن طابعها الشخصى اقل) ، وعلى الرغم من إرادة الملك تحرك الجهاز كله فهى ليست مدعومة من هذا الجهاز ولا يوجد فيه أساساً ، وإنما هى محركة الذى لا يتحرك (المترجم) .

إذا ما تحددت الخلافة على العرش تحديداً صارماً ، أعنى إذا ما كانت وراثية إذن لتفادينا الفرقة والانقسام عند انتقال سلطة التاج فى لحظات الوفاة أو التنازل عن العرش ، وذلك جانب واحد من تعاقب الوراثة ، وقد تأكدت أهميته منذ زمن بعيد. غير أن هذا الجانب ليس سوى نتيجة فحسب ، فإذا جعلناها مبرراً لتعاقب الوراثة هبطنا بجلال العرش إلى دائرة المجادلة والحجاج ، وتجاهلنا طابعه الحقيقى ، وهو أنه مباشرة غير مدعومة الأساس ، وجوانبه نهائية ، ونحن بذلك نقيمه لا على أساس فكرة الدولة المحايثة فيها ، وإنما على شئ خارجى من ذاته ، بل على فكرة دخيلة مثل فكرة « رخاء الدولة » أو « رفاهية الشعب » ، ولو أنا أقمنا العرش على هذا النحو لأمكن استنباط خاصيته الوراثية باستخدام « الحدود الوسطى ... Me-dii Termin » ، لكن من السهل العثور على حدود وسطى أخرى ، ومن ثم نصل إلى نتائج مختلفة ، ونحن نعرف جيداً النتائج التى استنبطت من فكرة « سلامة الشعب وخلاصه ... Salut Du Peuple » . ومن هنا فإن جلالة الملك موضوع يخضع لدراسة فكرية تقوم بها الفلسفة وحدها ، ما دام كل منهج آخر للبحث ، غير المنهج النظرى للفكرة اللامتناهية ، وهو المنهج الدمعوم بذاته تماماً ـ يلغى طبيعة الجلالة إلغاءً تاماً .

وتبدو فكرة الملكية بالانتخاب ، بالطبع ، فكرة طبيعية أكثر ، أعنى أنها الفكرة التى يجدها التفكير السطحى فى متناول يده ، ويسير البرهان على النحو التالى : لما كانت مصالح الناس وقضاياهم هى التى ينبغى على الملك العناية بها ، فلابد أن يترك للناس تحديد من يثقون فيه للسهر على سلامتهم ، ومن هذه الثقة وحدها ينشأ حقه فى الحكم ، وهذه الوجهة من النظر مثلها مثل فكرة الملك بوصفه ممثلاً لأعلى سلطة تنفيذية فى الدولة ، أو فكرة العلاقة التعاقدية بينه وبين الشعب ... إلخ ، كل هذه الأفكار تقوم على أساس تفسير الإرادة بأنها مجرد نزوة أو هوى أو رأى عارض للغالبية من الناس (انظر فيما بعد الإضافة للفقرة ٣٠١) وتعد الإرادة فى هذا النوع الشئ الأول فى المجتمع المدنى (على نحو ما أشرنا من قبل ، فقرات ١٨٣ حتى ٢٠٦) أو بالأحرى هى تحاول أن تكون الشئ الوحيد

هناك ، لكنها ليست المبدأ المرشد فى الأسرة ، كلا ، ولا هى مبدأ الدولة ، وهى باختصار تتعارض بصفة عامة مع فكرة الحياة الأخلاقية .

من الصواب أن نقول إن الملكية بالانتخاب هى أسوأ المؤسسات ، وتكفى عواقبها فى الكشف عن ذلك أمام أى استدلال ، غير أن هذه العواقب لها مظهر الشئ المحتمل أو الممكن فحسب ، رغم أنها الحقيقة كامنة فى ماهية هذه المؤسسة نفسها ، وأنا أقصد بالملكية بالانتخاب أن تترك طبيعة العلاقة بين الملك والشعب للقرار النهائى للإرادة الجزئية ، ومن ثم يصبح الدستور « ميثاقاً » استسلامياً للانتخاب ... Wahi - Kapitulation (١) أعنى أن تسقط سلطة الدولة فى يد الإرادة الجزئية لتكون تحت تصرفها ، وتكون نتيجة ذلك أن تتحول الوظائف الجزئية فى الدولة إلى ملكية خاصة ، وأن تضعف سيادة الدولة وتضيع ، وفى النهاية تتفكك الدولة من الداخل ، ويتم غزوها وهزيمتها من الخارج(٢) .

٢٨٢ ـ ينشأ حق العفو عن المجرمين من سيادة الملك ؛ لأن هذه السيادة هى وحدها القادرة على التحقيق الفعلى لسلطة الروح فى أن تجعل ما مضى وكأنه لم يرتكب قط ، وتمحو بغفرانها ونسيانها .

(إضافة)

حق الغفران هو من أعلى أنواع الاعتراف بجلال الروح ، وهو فضلاً عن ذلك إحدى الحالات التى تُطبق فيها مقولة تنتمى إلى دائرة أعلى على دائرة أدنى ، أو أن

---

(١) كان الأمراء الألمان المؤهلون لاختيار رأس الإمبراطورية الرومانية المقدسة فى القرن السادس عشر ، يجبرون من يختارونه على قبول مثل هذا الميثاق كشرط للانتخاب ، وهم بذلك يظفرون بسيطرة برلمانية متميزة بالنسبة لكل من الحكومة الداخلية للإمبراطورية الرومانية المقدسة ، وسياستها الخارجية ، وهم بذلك يقيدون من سلطة الإمبراطور (المترجم) .

(٢) عندما كتب هيجل هذا الجزء الخاص بانتخاب الملك أو الملكية الانتخابية ، كان يضع فى ذهنه كلاً من الإمبراطورية الرومانية المقدسة ، ومملكة بولندا ـ (انظر محاضرات فى فلسفة التاريخ ص ٤٢٧ من الترجمة الإنجليزية) (المترجم) .

تنعكس فيها(١) ، غير أن تطبيق المقولات العليا على دوائر أو مجالات دنيا إنما يخص العلم الجزئي الذي يتناول موضوعه في جميع تفصيلاته التجريبية (انظر الحاشية الثانية على الإضافة للفقرة ٢٧٠) وهناك مثال آخر من نفس النوع ، وأعني به تصنيف جميع الإهانات أو الأضرار التي توجه إلى الدولة ، بصفة عامة ، أو إلى سيادتها ، أو إلى صاحب الجلالة ، أو إلى شخص الأمير ـ تصنّف تحت مفهوم الجريمة (وهو المفهوم الذي سبق لنا دراسته ـ راجع الفقرة من ٩٥ ـ ١٠٢ المجلد الأول) والواقع أن هذه الأمور اكتسبت صفات أسوأ أنواع الجريمة واتخذت لها إجراءات خاصة في العقاب ... إلخ .

٢٨٣ ـ اللحظة الثانية في سلطة التاج هي لحظة الجزئية أو لحظة المضمون المتعين ، وإدراجه تحت فكرة الكلي ، وحين يتطلب ذلك وجوداً موضوعياً خاصاً ، فإنه يتحول إلى مجلس استشاري أعلى ، والأفراد الذين يؤلفونه ، وهو يعرض على الملك مضمون الأعمال الجارية في الدولة لاتخاذ قرار بصددها ، أو التدابير القانونية المطلوبة لمواجهة حاجات قائمة من وجهها الموضوعي ، أعني : الأسس التي يقوم عليها القرار ، والقوانين المرتبطة به ، والظروف ... إلخ ، أما الأفراد الذين يقومون بهذه الواجبات فهم على اتصال مباشر بشخص الملك ، ومن ثم فإن اختيارهم وعزلهم يتعلقان بمزاجه الشخصي بغير تحفظ .

٢٨٤ ـ أما فيما يتعلق بالجانب الموضوعي من القرار ، أعني : معرفة المشكلة والظروف المصاحبة ، والمبررات القانونية وغير ذلك من أمور تحدد حل المشكلة ، فإن ذلك كله يستطيع الناس أن يكونوا مسئولين عنه ، وبعبارة أخرى فإن هذه الأمور هي وحدها القابلة للبرهنة الموضوعية ، ولعل هذا هو السبب في أنها تقع في دائرة المجالس الاستشارية التي تتميز عن الإرادة الشخصية للملك بما هو كذلك ، ومن هنا فإن هذه المجالس الاستشارية أو أعضاؤها هم المسئولون ،

---

(١) ينتمي العفو أو الغفران أساساً إلى دائرة الدين ، (انظر نهاية الإضافة على الفقرة رقم ١٣٧ ، وذلك في ترجمتنا العربية للمجلد الأول من « أصول فلسفة الحق » ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ (المترجم) .

ومن ناحية أخرى فإن شخصية صاحب الجلالة باعتبارها الذاتية الأخيرة فى اتخاذ القرار هى فوق أية مسئولية بالنسبة لأعمال الحكومة .

٢٨٥ ـ أما اللحظة الثالثة فى سلطة الملك فهى تتعلق بالكلية المطلقة التى توجد ، من الناحية الذاتية ، فى ضمير الملك ، ومن ناحية الموضوعية فى الدستور والقوانين بأسرها ، ومن هنا فإن سلطة الملك تفترض مقدماً اللحظتين الأخريين فى الدولة ، تماماً مثلماً أن كل لحظة من هاتين اللحظتين تفترضها سلفاً .

٢٨٦ ـ إنّ الضمان الموضوعى لسلطة الملك ، ولحق الميراث فى تولى العرش ، وما إلى ذلك يعتمد على الواقعة التالية : كما أن للنظام الملكى تحققه الفعلى الخاص الذى يتميز به عن اللحظات الأخرى فى الدولة التى تتحدد بطريقة عقلية ، فكذلك هذه اللحظات الأخرى صراحة ، والحقوق والواجبات التى تناسب طابعها الخاص ، فكل عضو فى الكائن الحى العقلى بتدعيمه لنفسه فى موقعه الخاص فإنه يدعم فى الوقت ذاته جميع الأعضاء الأخرى فى مواقعها الخاصة .

(إضافة)

إحدى نتائج التاريخ القريب للغاية هى تطور الدستور الملكى بما فيه من تحديد حازم لتولى خلافة العرش وفقاً لمبادئ الوراثة التى تقضى أن يتولى الابن البكر ، وبهذا التطور ارتدت الملكية إلى المبدأ الأبوى البطرياركى التى كانت جذور أصله التاريخى كامنة فيه ، وإنْ كان طابعه المتعين قد أصبح الآن أعلى ؛ لأن الملك هو القمة المطلقة لدولة متطورة تطوراً عضوياً ، وهذه النتيجة التاريخية على جانب كبير جداً من الأهمية بالنسبة للحرية العامة والعقلانية فى الدستور ، ولكنها كثيراً ما أسئ فهمها ، على نحو ما أشرنا من قبل[1] ، رغم ما قُدم لها من احترام.

لقد كان تاريخ النظم الاستبدادية التى أصبحت عتيقة الآن ، مثل النظام الملكى الإقطاعى ، عبارة عن رواية لتعاقب الثورات ، والطغيان الملكى ، والحرب الأهلية ،

(١) قارن الإضافات على الفقرات رقم ٢٧٩ ورقم ٢٨١ (المترجم) .

وزوال سلالة ملكية ، وسلالات حاكمة بأسرها ، فضلاً عما يصاحب ذلك من دمار وخراب في الدولة في شئونها الداخلية والخارجية في آن معاً ، ويرجع ذلك كله إلى أنه في مثل هذا الضرب من الملكيات ، فإن تقسيم العمل في الدولة يتم بطريقة آلية ، إذ تُسلم الأجزاء المختلفة إلى الباشوات ورجال الإقطاع ... إلخ ، والفرق بين الأقسام هو ببساطة فرق في قوة كل منها : هذه أعظم قوة وتلك أقل، بدلاً من أن يكون فرقاً في الصورة ، والخصائص النوعية الخاصة ، ويدعم كل قسم ذاته ، وهو حين يفعل ذلك لا ينتج إلا ذاته وحدها ، لكنه لا يدعم الأجزاء الأخرى في الوقت ذاته ، فكل منها مستقل استقلالاً كاملاً ، وهو يدمج في ذاته جميع لحظات الفكرة الشاملة . أما عندما تكون هناك علاقة عضوية بين الأعضاء لا الأجزاء ، عندئذ نجد أن كل عضو وهو يقوم بوظائفه في ميدانه الخاص ، يدعم في الوقت ذاته جميع الأعضاء الأخرى ، فما يهدف إليه العضو أساساً وما يود بلوغه وهو يدعم ذاته ويصونها ، دعم وصيانة الأعضاء الأخرى .

أما الضمان هنا في دعم وصيانة تعاقب وراثة العرش أو لضمان قوة التاج بصفة عامة ، أو لضمان العدالة ، أو الحرية العامة ... إلخ ، فإن ألوان من الأمان إنما تأتي عن طريق المؤسسات . أما بالنسبة للضمانات الذاتية فإننا يمكن أن نتجه إلى عواطف الشعب ، وخلقه ، وتعهده بالولاء ، وقوته وما إلى ذلك ، لكن عند مناقشة الدستور فلا يمكن أن يطرح للنقاش سوى الضمانات الموضوعية وحدها ـ مثل هذه الضمانات هي المؤسسات التي يُعد بعضها شرطاً لبعض بالتبادل ، وترتبط فيما بينها ارتباطاً عضوياً ـ ومن هنا كانت الحرية العامة بصفة عامة ووراثة العرش هما ضمانتين متبادلتين ، كلا منهما تضمن الأخرى ، وتربط بينهما رابطة ضرورية ؛ لأن الحرية العامة تعني الدستور العقلي ، في حين أن وراثة العرش أو سلطة التاج على نحو ما بيناها فيما سبق (فقرة ٢٨٠) هي لحظة متضمنة في الفكرة الشاملة لتلك السلطة .

ب ـ السلطة التنفيذية

٢٨٧ ـ هناك فرق بين القرارات التي يصدرها الملك وبين تطبيقها وتنفيذها ، أو أن هناك بصفة عامة فارقاً بين قرارات الملك ومتابعة تنفيذها ، أو دعم قرارات ماضية ، أو قوانين قائمة ، أو تنظيمات ومؤسسات لتحقيق غايات مشتركة أو جماعية .. إلخ . إن مهمة إدراج الجزئي تحت الكلي متضمنة في السلطة التنفيذية التي تشمل كذلك سلطتي القضاء والشرطة ، وتشير الأخيرة على نحو مباشر أكثر إلى الاهتمامات الجزئية للمجتمع المدني ، وهي تؤكد المصلحة الكلية حتى فوق أهدافها الجزئية.

٢٨٨ ـ تقع المصالح الجزئية المشتركة بين جميع الناس داخل المجتمع المدني. وهي تظل خارج المصلحة الكلية ، على نحو مطلق ، للدولة الجديدة بهذا الاسم (انظرفقرة ٢٥٦) وتكون إدارة هذه المصالح في يد النقابات (انظر فقرة ٢٥١) التجارية والمهنية والبلدية سواء بسواء ، كما تكون في أيدي الموظفين والإداريين والمديرين.. إلخ . وعمل هؤلاء الموظفين يعتمد على تنظيم الملكية الخاصة ومصالح المجالات الجزئية . ومن هذه الزاوية فإن سلطاتهم اعتمدت على ثقة جماهيرهم ورفقائهم من المهنيين ، غير أن هذه المجالات من المصالح الجزئية ينبغي لها ، من ناحية أخرى ، أن تخضع لمصالح الدولة العليا ومن هنا فإنه في حالة شغل هذه المناصب ذات المسئولية في النقابات الخ . فلا بد من أجل إسناد هذه الوظائف عموماً من أن يحدث مزج من الانتخاب بواسطة أولئك المهتمين بالتعين وتصفية ذلك من السلطة العليا .

٢٨٩ ـ إن المحافظة على المصلحة الكلية للدولة وعلى شرعيتها ، في دائرة الحقوق الجزئية هذه ، والعمل على رد هذه الحقوق إلى الكلي ، ذلك كله يتطلب المراقبة من جانب القائمين على السلطة التنفيذية (أ) من الموظفين المدنيين التنفيذيين (ب) ومن الموظفين الاستشاريين من أصحاب السلطة العليا (الذين يشكلون لجاناً استشارية) وهذه الخيوط تتجمع عند الرؤساء الأكثر علواً والذين يتصلون بالملك اتصالاً مباشراً .

(إضافة)

وكما أن المجتمع المدنى هو أرض قتال ، حيث تتعارض المصلحة الخاصة بكل فرد مع مصلحة الآخرين ، فكذلك نجد هنا صراعاً :

(أ) بين المصالح الخاصة ، وبين الأمور الجزئية ذات الاهتمام المشترك .

(ب) بين هذين معاً ، وبين تنظيم الدولة ونظرتها العليا وفى الوقت نفسه فإن الروح النقابية التى تنشأ عندما تظفر المجالات الخاصة بما لها من حقوق ، ترتد الآن داخلياً ، إلى روح الدولة ، مادامت تجد فى الدولة الوسيلة لتحقيق غاياتها الجزئية ، وها هو سر وطنية المواطنين ، بمعنى أنهم يعرفون أن الدولة هى وجودهم؛ لأن الدولة هى التى تدعم المجالات الجزئية لمصالحهم ، فضلاً عن أنها تضفى عليها الجدارة والسلطة ، والرخاء . إن جذور الجزئى المغروسة فى الكلى متضمنة فى الروح النقابية ، وعلى نحو مباشر ، ولهذا السبب فإننا نجد أن العمق والقوة اللذان تستمدها الدولة من العواطف موجودان فى تلك الروح .

إن إدارة أعمال النقابة بموظفيها الرسميين غالباً ما تكون إدارة خرقاء ؛ لأنهم يعرفون تماماً المصالح والأعمال الخاصة بنقابتهم ، فإنهم لا يقدرون تماماً العلاقة بين هذه الأعمال والظروف البعيدة ونظرة الدولة ، وفضلاً عن ذلك فثمة ظروف أخرى تؤى إلى النتيجة نفسها ، أعنى بها : العلاقة الخاصة الحميمة وغيرها من العوامل التى تضع الموظفين على أرض المساواة مع من ينبغى أن يكونوا تابعين لهم ، وإلى غير ذلك من طرق لا حصر لها تفقد الموظفين استقلالهم.. إلخ غير أنه يمكن النظر إلى هذا المجال من المصالح الخاصة على أنه المجال المتروك للحظة الحرية الصورية أو الشكلية[1] حيث تقدم هذه الحرية ملعباً مارس فيه المعرفة الشخصية ، والقرارات الشخصية وتنفيذها والأهواء الصغيرة والنزوات التافهة ويكون ذلك كله جائزاً أكثر كلما كانت قيمة الأعمال الداخلية ، من زاوية الشئون الكلية للدولة ، أكثر تفاهة ، وتصل بهذه الطريقة إلى الخراب أو إلى التنظيم الأقل

(١) أعمال اللاعبين يختارها اللاعبون ، ومن ثم فهى حرة من حيث الشكل أو « الصورة » ، لكنها تفيد فى جوهرها الغاية الكلية ، وهى مقيدة بقوانين كلية ، وهى إلى هذا الحد ليست حرة . انظر فيما سبق فقرة رقم ١٨٢ وما بعدها (المترجم) .

جودة ، والأكثر إرهاقاً ... إلخ وفضلاً عن ذلك فكلما كان ذلك كله جائزاً ومباحاً ، دخل هذا التنظيم الأحمق المرهق لمثل هذه الأعمال التافهة فى علاقة مباشرة مع الرضى الذاتى والغرور المستمد منه .

٢٩٠ ـ يتم تقسيم العمل (انظر فقرة ١٩٨ فيما سبق) أثناء سير السلطة التنفيذية فى عملها ، ولهذا السبب نجد أن لتنظيم الوظائف الرسمية مهمة مجردة، وإنْ كانت شاقة ، هى تنظيم :

أ ـ الحياة المدنية من الطبقة الدنيا التى هى عينية بحيث تتحكم فيها إدارة عينية أيضاً .

ب ـ إن مهمة الحكومة سوف تقسم مع ذلك إلى فروعها المجردة التى يتولاها الموظفون الرسميون المتخصصون بقدر اختلاف مراكز الإدارة .

جـ ـ سوف تتلاقى من جديد الأعمال التى تقوم بها هذه الأقسام عندما تتجه من أعلى إلى الطبقة الدنيا ، أعنى إلى الحياة المدنية ، تماماً كما تتلاقى بنفس الطريقة عندما تصعد فى الإشراف العام إلى السلطة التنفيذية العليا (١) .

---

(١) يقول هيجل إن تنظيم الموظفين الرسميين له مهمة « مجردة » بسبب أن واجبه الرئيسى هو بناء هيكل تنظيمى لإدراج الجزئى تحت الكلى (قارن رقم ٢٨٧) وتنشأ الصعوبة التى يجدها هيجل فى بناء تنظيم الخدمة المدنية ، من واقعة أنه يجمع بين (أ) الكفاءة والفاعلية الإدارية مع (ب) الحرية الشخصية ، وهو لكى يبلغ الأولى يرى أنه لابد أن تقسم الخدمة المدنية إلى أقسام متميزة : وزارة للمالية ، وللبريد ، ووزارة للصحة ... إلخ ، وتتمثل السيطرة التى توجد بين هذه الأقسام فى القمة فى شخص رئيس الوزراء ، أو أى مسئول آخر على مستوى عال ، ولكى يبلغ الثانية فإنه يرى أن الحياة المدنية بمشاغلها العينية فى البيع والشراء ، والأفراد العينيين الذين تتألف منهم ، ينبغى أن تحكم من « أسفل » أعنى بموظفين ينتخبون على الأقل جزئياً من وسطهم ، وهؤلاء هم أعضاء النقابات (انظر فقرة ٢٨٨) وربما المحافظون أيضًا (قارن فلسفة التاريخ ص ٤٥٤ من الترجمة الإنجليزية ، حيث ينتقد هيجل بوضوح النظام الفرنسى الذى يجعل المحافظ يعين من قبل الحكومة المركزية) وهؤلاء الموظفون المنتخبون انتخاباً شعبياً هم فى الطبقة الدنيا من التسلسل الوظيفى ، فهم ـ وليس الموظفون المدنيون ـ الذين يحكمون رجل الشارع على نحو مباشر ، وفيهم تتلاقى من جديد فروع الخدمة المدنية . بمعنى أن المالية والبريد ... إلخ ، تصدر أوامرها ، لا إلى الأفراد مباشرةً ، بل إلى المحافظ أو أعضاء النقابة الذى هو فى الوقت ذاته أدنى موظفى المالية ، وأدنى موظفى البريد ... إلخ (قارن فقرة ٢٩٥) من تعليقات نوكس ص ٣٧١ (المترجم) .

٢٩١ ـ طبيعة الوظائف التنفيذية هى أنها موضوعية ، وهى محددة بوضوح من حيث جوهرها بقرارات سابقة (انظر فقرة رقم ٢٨٧) وعلى الأفراد شغل هذه الوظائف والقيام بأعبائها ، وليست هناك حلقة طبيعية مباشرة بين الفرد ووظيفته . ومن هنا فلا يُعَّين الأفراد فى وظائفهم حسب ميلادهم أو وفق مواهبهم الشخصية الطبيعية ، بل إن العامل الموضوعى فى تعينهم هو المعرفة والبرهنة على القدرة ومثل هذا البرهان يضمن أن تحصل الدولة على ما تطلب ، ما دام هو الشرط الوحيد للتعيين ، كما يضمن لكل مواطن كذلك فرصة الانضمام إلى طبقة الخدمة المدنية .

٢٩٢ ـ مادام المؤهل الموضوعى للخدمة العامة لا يقوم على العبقرية (كما هى الحال مثلاً عندما يريد الإنسان أن يكون فناناً) فإن من الضرورى أن يكون هناك كثرة غير محددة من المرشحين الجديرين أو المؤهلين الذين لا يتحدد امتيازهم بقرار مطلق واختيار أحد المرشحين وتعينه فى وظيفة ما ، ومنحه سلطة كاملة فى ممارسة الشئون العامة ـ ذلك كله بوصفه ارتباطاً بين شيئين : إنسان. ووظيفته : العلاقة التى لا بد أن تكون بين الاثنين باستمرار علاقة عرضية أقول. إن ذلك كله هو الجانب الذاتى فى اختيار مرشح ما لوظيفة ما، لا بدّ أن تخضع لسيطرة الملك بوصفه مصدر السيادة فى الدولة وصاحب الكلمة الأخيرة.

٢٩٣ ـ إن الوظائف الجزئية العامة التى يعهد بها الملك إلى موظفين رسميين تشكل جانباً واحداً من الوجه الموضوعى للسيادة التى تنبع من التاج ، وتمايزها النوعى الخاص ينبع ، إذن ، من طبيعة الموقف ، وعلى حين أن أعمال الموظفين الرسميين هى تحقيق واجبه فإن وظيفتهم هى حق معفى من العرضية .

٢٩٤ ـ ما أن يُعين الفرد فى وظيفة رسمية بمقتضى فعل من أفعال السياة (قارن فقرة ٢٩٢) ، حتى يصبح تولى منصبه مرهون بتأدية واجباته . فمثل هذا العمل هو جوهر تعيينه ونتيجة لذلك يجد فى وظيفته أسباب رزقه ، وإشباعاً مأموناً لمصالحه الخاصة (انظر فقرة رقم ٢٦٤) كما يجد ـ فضلاً عن ذلك ـ أن ظروفه الخارجية وأن عمله الرسمى قد تحرر من جميع أنواع الاعتماد والتأثير الذاتى الأخرى .

(إضافة)

لا تعتمد الدولة على الخدمات التى تتوقف على اختيار المرء وتصرفه (مثل العدالة التى كان يمارسها الفارس الجوال فى العصور الوسطى) وذلك لأن هذه الخدمات لما كانت اختيارية وتخضع لتصرف المرء وهواه ، فإن الدولة لا تستطيع أن تعتمد عليها أو تثق بها ؛ لأن الخدمات العرضية الطارئة ، قد تفشل لأسباب شخصية بدلاً من ذلك . والطرف الأقصى المضاد للفارس الجوّال لابدّ أن يكون ، بالنسبة لخدمة الدولة : الموظف الذى يثابر على وظيفته على نحو بسيط وخالص؛ لأنه وسيلة رزق بالنسبة له دون أن يكون لديه أى إحساس بالواجب، وبالتالى دون أن يكون لديه أدنى حق فى الاستمرار فى تأدية عمله .

ما تتطلبه خدمة الدولة حقاً هو أن يمتنع الناس عن الإشباع الأنانى الهوائى لغاياتهم الذاتية . وبهذه التضحية يصبح لديهم الحق فى أن يجدوا إشباعهم فى تأدية الواجب فحسب ، وفيه وحده ، الذى تتطلبه وظائفهم العامة وفى هذه الواقعة تكمن ـ إذا ما تحدثنا عن الشئون العامة ـ الرابطة التى تربط بين المصالح الكلية والمصالح الجزئية ،والتى تشكل كلاً من الفكرة الشاملة للدولة وإستقرارهم الداخلى (انظر فقرة ٢٦١) .

ومعنى ذلك أن تولى المرء لوظيفته فى الخدمة المدنية لا يكون تعاقدياً (قارن فقرة ٧٥) (١) رغم أن تعيينه يتضمن رضا وموافقة من كلا الطرفين ، فموظف الخدمة العامة لا يُعين ـ مثل المندوب أو وكيل الأعمال ـ لإنجاز عمل واحد من أعمال الخدمة العارضة أو الطارئة ، وإنما تتركز ـ على العكس ـ اهتماماته الرئيسية (ليست اهتماماته الجزئية فحسب، بل اهتماماته العقلية والروحية أيضاً) فى ارتباطه بعمله . وقل مثل ذلك فى العمل الذى يفرض عليه أو يعهد به إليه فهو ليس عملاً جزئياً خاصاً خارجى الطابع ، وإنما قيمة مثل هذا العمل شيء داخلى ، ومن ثم فهى شيء متميز عن الطابع الخارجى ، وهى لا تقل إذا لم يتحقق

---

(١) قارن « أصول فلسفة الحق » المجلد الأول ص ١٨٥ وما بعدها من الترجمة العربية (المترجم) .

ما اتفق عليه (انظر فقرة ٧٧)[١] غير أن العمل الذى يقدمه موظف الخدمة المدنية له قيمة فى ذاته ولذاته ، ومن ثم فإن الخطأ الذى يرتكب نظراً لعدم إنجازه للعمل أو لأنه تم إنجازه على نحو سيئ تماماً (أعنى : نتيجة لفعل مضاد للواجب الرسمى ، وهو فى هاتين الحالتين من ذلك النوع) هو انتهاك للمضمون الكلى ذاته (أعنى أنه حكم لا متناه على نحو سلبى قارن فقرة رقم ٩٥)[٢] وهو بما هو كذلك تعدٍ : أو حتى : جريمة .

إن الإشباع المضمون للحاجات الجزئية يزيل الضغط الخارجى الذى قد يدفع المرء للبحث عن طرق ووسائل إشباعها على حساب واجباته الرسمية ، وقد يجد أولئك الذين عهد إليهم بشئون الدولة ، فى سلطتها العامة فى الحماية حماية يحتاجون إليها فى ظاهرة ذاتية أخرى - وأعنى بها : الأهواء الشخصية للمحكومين الذين لحق الأذى بمصالحهم الخاصة كلما تأكد ، ضدهم ، انتشار مصلحة الدولة .

٢٩٥ - تأمين الدولة ورعاياها ضد إساءة الوزراء والموظفين الرسميين لاستخدام السلطة يكمن على نحو مباشر فى التنظيم التصاعدى للمناصب ومسئولياتها ، لكنه يكمن كذلك فى السلطة الممنوحة للجمعيات والنقابات ؛ لأن ذلك فى حد ذاته يمنع تدخل الأهواء الذاتية فى استعمال السلطة الممنوحة لموظفى الخدمة المدنية ، وهى تكمل من أسفل إشراف الدولة الذى لا يستطيع أن يصل إلى سلوك الأفراد .

(إضافة)

إن سلوك الموظفين وثقافتهم هما المجالان اللذان تتصل فيهما القوانين والقرارات الحكومية بالأفراد ، وتصبح بالفعل شيئاً جيداً . ولا يعتمد رضا المواطنين على الحكومة وثقتهم بها على سلوك الموظفين فحسب ، بل أيضاً على مدى تنفيذ مشروعات الدولة أو الإخفاق والإحباط فى هذا التنفيذ . وعلى أية حال

(١) المرجع السابق نفسه ص ١٨٧ (المترجم) .

(٢) المرجع السابق نفسه ص ١٩٩ (المترجم) .

فتلك هى الحال التى تقدر فيها المشاعر والعواطف بسهولة طرق التنفيذ على نحو أعلى من تقديرها لمضمون الأمر بتنفيذها ، حتى لو كان المضمون هو فرض ضريبة ما . ونظراً لطبيعة هذا الاتصال المباشر والشخصى بالأفراد فإن الإشراف من أعلى يمكن أن يبلغ غايته ، من هذه الزاوية فحسب ، إلى حد ما . وفضلاً عن ذلك فإن هذه الغايات قد تصطدم بعقبات تمثلها المصالح المشتركة للموظفين الذين يشكلون جماعة واحدة تجاه رؤسائهم من ناحية وتجاه مرؤسيهم من ناحية أخرى . وإزالة هذه العقبات ، فى الدول التى قد تكون مؤسساتها ناقصة فى تصورها من نواح أخرى ، قد يتطلب تدخل السلطة العليا (على نحو ما حدث فى عهد فردريك الأكبر بالنسبة لقضية آرنولد الطحّان الشهيرة)(١) .

٢٩٦ ـ والحق أن السلوك المهذب المستقيم النزيه يصبح أمراً مألوفاً معتاداً (فى الخدمة العامة) .

(أ) نتيجة ، من ناحية ، للتربية المباشرة فى الفكر والسلوك الأخلاقى ؛ إذ أن مثل هذه التربية تعد توازناً عقلياً للأنشطة الآلية وشبه الآلية المتضمنة فى تحصيل ما يسمى بعلوم الموضوعات المرتبطة بالإدارة فى الأعمال المطلوب التدرب عليها ، والتى تمت فى الواقع فعلاً .. الخ .

(ب) غير أن حجم الدولة عامل هام فى إحداث هذه النتيجة ؛ لأنه يقلل من حدة ضغط الأسرة وغيرها من الروابط الشخصية ، كما يضغط كذلك من قوة الانفعالات العنيفة كالحقد والكراهية والانتقام ... إلخ أما عندما نهتم بالمسائل الهامة فى الدولة الكبيرة فإن هذه المصالح الجزئية تختفى آلياً ، ونعتاد على تبنى المصالح الكلية ، ووجهات النظر العامة ، والأنشطة الجماعية .

---

(١) هو فردريك الثانى الملقب بفردريك الأكبر (١٧١٢ ـ ١٧٨٦) ملك بروسيا العظيم وصديق فولتير ، ومؤلف الكثير من الكتب الأدبية والفلسفية ، والقضية التى يشير إليها هيجل هنا هى قضية أرنولد الطحان ، والتى شغلت الرأى العام فترة طويلة (عشر سنوات من ١٧٧٠ حتى ١٧٨٠) وكان هذا الرجل قد تمت مقاضاته لتأخره فترة طويلة عن دفع الإيجار ، وهو لم يستطع تسديده بسبب أن أحد النبلاء اقتطع جزءاً كبيراً من مجرى الماء ليقيم بركة سمك فضعفت قوة جريانه ، وقدمت حجج كثيرة لتبرير موقف النبيل ، غير أن فردريك تغاضى عن ذلك كله ووقف فى صف الطّحان (المترجم) .

٢٩٧ ـ يشكل الموظفون فى الخدمة العامة ، وأعضاء السلطة التنفيذية ، القسم الرئيسى من الطبقة الوسطى ، هى الطبقة التى نجد فيها : جماهير الشعب ، والذكاء المتطور ، غير أن السيادة التى تؤثر فى الطبقة الوسطى من أعلى، وحقوق النقابات التى تؤثر فيها من أسفل ، هى التى تمنع هذه الطبقة من أن تتخذ وضعاً انعزالياً كالأرستقراطية وتستخدم ثقافتها ومواهبها وسيلة للطغيان المتعسف.

(إضافة)

وبهذه الطريقة تحولت إدارة العدالة (أو القضاء) التى تهتم بالمصالح الشخصية لجميع أعضاء الدولة إلى أداة كسب وطغيان عندما دفنت معرفة القانون فى لغة أجنبية متحذلقة ، كما دفنت كذلك الإجراءات القانونية فى ضروب من الشكلية المعقدة.

جـ ـ السلطة التشريعية

٢٩٨ ـ يختص التشريع بـ :

أ ـ القوانين بما هى كذلك بمقدار ما تطلب وهى حية نشطة مع امتداداتها .

ب ـ مضمون الأمور الداخلية الذى يؤثر فى الدولة بأسرها .

أما التشريع فى ذاته فهو جزء من الدستور الذى يفترضه هذا التشريع مقدماً ، وهو إلى هذا الحد يقع خارج مجال التعينات التى تأتى من الدستور على نحو مباشر ، على الرغم من أن الدستور يصبح بالتدريج أكثر نضجاً كلما تم تنقيح القوانين ، وازدياد الطابع التقدمى لأعمال الحكومة الكلية .

٢٩٩ ـ وتتحدد الأعمال التشريعية على نحو أكثر دقة بعلاقتها بالأفراد تحت هذين العنوانين :ـ

(أ) ما تقدمه الدولة من أجل صالحهم وسعادتهم .

(ب) ماتطلبه منهم من خدمات .

ويشمل الجانب الأول : القوانين التى تعالج جميع انواع الحقوق الخاصة ، وحقوق الجمعيات ، والنقابات والمنظمات التى تؤثر فى الدولة بأسرها ، كما أنه يشمل ، على نحو غير مباشر (انظر فقرة ٢٩٨) الدستور كله .

أما بالنسبة للخدمات التى تطلبها الدولة من الأفراد ، فهى إذا ما انحصرت فى نطاق المال ، أعنى القيمة الكلية الحقيقية لكل من الأشياء والخدمات ، فإنها يمكن تحديدها بدقة ، وفى الوقت ذاته ، بتلك الطريقة التى يكون فيها أى عمل ، أو خدمة جزئية ، ينجزها الفرد ، توسط من خلال إرادته التعسفية .

(إضافة)

يمكن أن نفرق ، بصفة عامة ، بين الموضوع الخاص بالتشريع الكلى ، والوظيفة الخاصة بالموظفين الإداريين ، أو أى نوع من تنظيم الدولة من حيث إن مضمون الأول كلى تماماً ، أعنى أنه القوانين المعنية ، فى حين أن مضمون الثانية هو الجزئى مع طرق ووسائل تنفيذ القانون . غير أن هذه التفرقة ليست دقيقة حاسمة ؛ لأن القانون بما هو قانون هو منذ البداية Ab initio شىء أكثر من الأمر البحت بألفاظ عامة (مثل : لا تقتل ـ قارن الإضافة جـ للفقرة رقم ١٤٠)(١).

بل إن القانون ينبغى بذاته أن يكون شيئاً متعيناً ، وكلما ازداد تعينه ، أصبح مضمونه قابلاً للتطبيق والتنفيذ كما هو وعلى نحو أسرع ، غير أن إضفاء التعين التفصيلى الكامل على القوانين على هذا النحو ، لا بدَّ فى الوقت نفسه أن يضفى عليها سمات وخصائص تجريبية قابلة بالضرورة للتعديل أثناء التطبيق العملى لها ، وقد يؤدى ذلك إلى انتهاك طابعها بوصفها قوانين ، أعنى أنه قد يمس صفتها القانونية ، ففى الوحدة العضوية لسلطات الدولة نفسها ، نجد أنها تتضمن روحاً واحدة هى التى تقيم الكلى بحسم وتبرزه كذلك إلى الواقع العينى وتنفيذه فى آنٍ واحد .

---

(١) انظر ص ٢٤٩ وما بعدها من الترجمة العربية للمجلد الأول « لأصول فلسفة الحق » (المترجم) .

دعنا نقول فى البداية (١) إنه قد يحدث ألا تخضع الاستعدادات الكثيرة والمواهب المتعددة ، والممتلكات التى يمتلكها أعضاء الدولة ، ولا الحرف والمهن مع الثروات المتنوعة التى لا حد لها للحياة الداخلية لهؤلاء الأعضاء والتى ترتبط بمواهبهم العقلية الخاصة - أقول قد لا تخضع هذه كلها لأية جباية خاصة أو مباشرة تفرضها الدولة ، بل إن الدولة قد لا تستهدف إلا ضرباً واحداً من الثروة وهو الذى يتجلى فى صورة المال (أما ضروب الخدمات المطلوبة للدفاع عن الدولة فى حالة الحرب فهى تنشأ لأول مرة مرتبطة بالواجب الذى يدرس فى التقسيم الفرعى التالى من هذا الكتاب) ولكن المال ليس فى الواقع نوعاً جزئياً خاصاً من الثروة إلى جانب ثروات أخرى ، وإنما هو الصورة الكلية لجميع أنواع الثروة بمقدار ما تتجسد هذه الأنواع فى العالم الخارجى ، ويمكن - من ثم - أن تصبح أشياء(٢) وفى حالة مثل هذا التخارج أو الحالة القصوى من التخارج ، وفيها وحدها يمكن أن تجد الخدمات التى تطلبها الدولة تحيا كيفياً بحيث تكون عادلة ومنصفة .

يترك للحُرّاس فى جمهورية أفلاطون تخصيص الأفراد لطبقاتهم الجزئية وتحديد مهامهم ووظائفهم الخاصة (قارن الإضافة للفقرة رقم ١٨٥) ولقد كانت الخدمات المطلوبة من أمراء الإقطاع ، فى عهد الملكيات الإقطاعية ، غير محددة بالتساوى ، بل يترك لهم كذلك تأدية الخدمات حسب كفاءتهم الخاصة مثل ممارسة العدالة (بوصفهم قضاة) . وكان نفس هذا الطابع الجزئى الخاص هو الذى يسود الأعمال والمهام المفروضة فى الشرق القديم ، ومصر ، والتى ترتبط بالأعمال المعمارية الضخمة ، وفى مثل هذه الظروف كان مبدأ الحرية الذاتية مفقوداً ، أعنى : المبدأ الذى كان يقول إن النشاط الجوهرى للفرد - وهو النشاط الذى يصبح فى أية حالة شيئاً جزئياً فى الخدمات كتلك التى ذكرناها فيما سبق سوف يكون متوسطاً من خلال إرادته الجزئية ، وهذا الحق لا يمكن ضمانه إلا إذا

(١) البداية هنا تعنى وقت السلم أو قبل اندلاع الحرب ، أما الخدمات فى زمن الحرب فسوف تناقش فيما بعد فقرات ٣٢٤ وما بعدها (المترجم) .

(٢) انظر فقرات ٤٢ وما بعدها - أو ص ١٥١ وما بعدها من ترجمتنا العربية « لأصول فلسفة الحق » (المترجم) .

اتخذ مطلب الخدمة صورة خدمات ذات قيمة كلية ، وهذا هو الحق الذى جلب معه هذا التحول لمطالب الدولة وجعلها مطالب فوررية .

٣٠٠ ـ السلطتان الأخريان فى السلطة التشريعية ككل هما اللحظتان الأوليان الفاعلتان:

١ ـ النظام الملكى ، من حيث إن القرارات النهائية ترجع إليه .

٢ ـ السلطة التنفيذية ، بوصفها الهيئة الاستشارية ما دامت هى اللحظة التى تملك (أ) معرفة عينية ونظرة إجمالية للدولة كلها بجوانبها الجزئية المتعددة، ومبادئها الواقعية الأخيرة فى التشريع هى: الطبقات Estates(١) .

٣٠١ ـ تقوم الطبقات بوظيفة إبراز الأمور العامة إلى الوجود ، لا فقط بطريقة ضمنية بسيطة ، بل أيضاً بطريقة واقعية فعلية ، أعنى : إبراز لحظة الحرية الصورية الذاتية إلى الوجود، إبراز الوعى العام من حيث هو كلية تجريبية تعد آراء الكثرة وأفكارها بالنسبة إليه جزئيات .

(إضافة)

تدل عبارة الكثرة أو الجمهور على الكلية التجريبية أكثر مما تدل عليها كلمة الكل شائعة الاستخدام ، فإن قيل إنه من الواضح أن هذا الكل يستبعد فى الحال ، على الأقل ، الأطفال ، والنساء ... إلخ ، عندئذ سيكون من الواضح أكثر أن كلمة كل المحددة تحديداً تاماً، ينبغى ألا تستخدم عندما يكون المقصود شيئاً غير محدد تماماً.

لقد قذف المعتقد الشائع فى تيار التداول العام حشداً هائلاً من الأفكار الزائفة ، والطرق الفاسدة فى الحديث عن الشعب والدستور والطبقات حتى ، أنه سوف يكون مضيعة للوقت والجهد أن نحاول عرضها وتحديدها وتصحيحها ؛ ذلك لأن أرفع فكرة فى أذهان الناس عندما يتحدثون عن ضرورة أو فائدة دعوة مجلس

(١) كلمة عسيرة التعريب ، تترجم أحياناً بالفئات المتباينة وهى ثلاث : فئة الفلاحين ، وفئة الحرفيين (وتشمل الصناع وأصحاب الحرف والتجار) ثم البيروقراطية (المترجم) .

الطبقات إلى الانعقاد وهى بصفة عامة فكرة من هذا القبيل :

(أ) أن مندوبى الشعب ، أو حتى الشعب نفسه ، لا بد أنهم يعرفون أفضل من غيرهم ما هى أفضل المنافع لهم ، أو ما يتمشى مع خير الشعب .

(ب) وأن إرادتهم لتحقيق هذا الخير هى بغير شك على أعلى مستوى من النزاهة ، غير أنه بالنسبة لأولى هاتين النقطتين ، فالحقيقة هى أنه إذا كانت كلمة الشعب تعنى قطاعاً خاصاً من المواطنين ، فإنها بذلك تعنى على وجه الدقة أن هذا القطاع يمثل القسم الذى لا يعرف ما يريد ، فمعرفة المرء لما يريد ، بل أكثر من ذلك معرفته لما هى الإرادة المطلقة ، وماذا تريد ، وماذا يرى العقل ـ هو ثمرة إدراك واستبصار عميقين أعنى أنها ثمرة لأمور هى بالضبط ما لا يكون شائعاً .

يقال إن الطبقات تضمن الرخاء العام ، والصالح العام ، والحرية العامة ، غير أن قدراً ضئيلاً من التأمل والتفكير سوف يظهرنا على أن هذا الضمان لايقع ضمن استبصارها الجزئى الخاص ، لأن أعلى الموظفين فى الخدمة المدنية لديهم بالضرورة ، استبصار أكثر عمقاً وأوسع شمولاً فى طبيعة تنظيم الدولة ومتطلباتها وحاجاتها ، ولديهم تعود أكثر وألفة أشد بأعمال الحكومة ، ومهارة أعظم بهذه الأعمال وهم قادرون ـ حتى بدون مجلس الطبقات ـ على فعل ما هو أفضل ، كما أن لديهم القدرة على مواصلة مثل هذا العمل حتى حين يكون المجلس فى دورة انعقاد ـ كلا ! إنّ الضمان يكمن ، على العكس فى :

(أ) الاستبصار الإضافى للنواب ، وهو استبصار يتعلق أولاً بنشاط الموظفين على نحو ما هم عليه ، لا من حيث إنهم يقعون مباشرة تحت أعين السلطات العليا فى الدولة ، بل نشاطهم ـ بصفة خاصة ـ من حيث إنهم يعرفون الحاجات الملحة والحاجات النوعية الخاصة ، كما يعرفون النقائض والعيوب التى تقع عليها أبصارهم على نحو مباشر . كما يكمن الضمان أيضاً فى :

(ب) أنه نتيجة لتوقع النقد من الكثرة أو الجمهور ، ولا سيما النقد العام ، يندفع الموظفون إلى تكريس أعظم انتباه نحو واجباتهم والمشروعات المقترحة ، ومن ثم يتعاملون معها وفقاً لبواعث نقية خالصة . كما أن هذا الإلزام ذاته يؤثر كذلك فى أعضاء مجالس الطبقات أنفسهم .

لقد سبق أن أشرنا بالفعل (الإضافة للفقرة رقم ٢٧٢) إلى أن الإرادة الخيرة الواضحة عند مجلس الطبقات من أجل الصالح العام ، قد تفترض إرادة سيئة للحكومة أو السلطة التنفيذية ، أو على الأقل تفترض إرادة ذات خير أقل مما هو موجود عند المحكومين ، غير أن ذلك ليس سوى افتراض مسبق لخصائص يتسم بها الدهماء والرعاع ، أو هو تعبير عن النظرة السلبية بوصفه عامة .

فهذا الافتراض قد يؤدى ، إذا شئنا الإجابة عنه على الأساس نفسه الذى يقوم عليه ، إلى اتهام مضاد يقول إن مجلس الطبقات يبدأ من أفراد منعزلين ومن وجهات نظر خاصة ، ومن المصالح الفردية والجزئية الخاصة على حساب المصالح العامة ، فى حين أن اللحظات الأخرى فى سلطة الدولة تأخذ ، على العكس بوجهة نظر صريحة للدولة منذ البداية وتكرس نفسها لخدمة الغاية الكلية .

أما فيما يتعلق بالضمان العام الذى يفترض أنه يوجد فى مجلس الطبقات بصفةخاصة ، فإن كل مؤسسة أخرى من المؤسسات السياسية تشارك مجلس الطبقات فى كونها ضماناً للخير العام وللحرية العقلية ، وبعض هذه المؤسسات مثل سيادة الملك ، وتولى العرش عن طريق الوراثة ، والنظام القضائى .. الخ ، تضمن هذه الأمور على نحو أكثر فعالية مما يستطيع مجلس الطبقات .

ومن ثم فإن الوظيفة النوعية الخاصة التى تعينها الفكرة الشاملة لمجلس الطبقات ينبغى أن نبحث عنها فى الواقعة التى تقول إنه فى هذه الطبقات توجد اللحظة الذاتية فى الحرية الكلية أى الحكم الخاص والإرادة الخاصة المتعلقتين بالدائرة التى سميت فى هذا الكتاب باسم المجتمع المدنى وهى تظهر إلى الوجود مرتبطة ، على نحو متكامل ، بالدولة ، وهذه اللحظة هى تعين للفكرة بمجرد ما تتحول الفكرة إلى شمول ، وهى لحظة تظهر نتيجة لضرورة داخلية ينبغى ألا تختلط بالضرورات والمنافع الخارجية والبرهان على ذلك ، كبقية البراهين فى دراسة موضوع الدولة ، ينبع من تبنى وجهة النظر الفلسفية .

٣٠٢ ـ يقف مجلس الطبقات كعضو متوسط بين الحكومة بصفة عامة من ناحية والأمة الممزقة إلى جزئيات (الشعب والجمعيات) من ناحية أخرى وتتطلب وظيفته أن يكون لديه المزاج والإحساس السياسى والإدارى (أى أن يسير

فى اتجاه مصالح الدولة) ، بقدر ما يكون لديه من إحساس بالمصالح الفردية والجماعات الجزئية الخاصة (أى بمقدار ما يسير فى اتجاه مصالح الجماعات الجزئية ومصالح الأفراد الخاصة) وهذا الوضع يعنى ، فى الوقت نفسه ، توسطاً مشتركاً مع السلطة التنفيذية المنظمة ، وهو حد أوسط يمنع ظهور كل من الانعزال المتطرف لسلطة التاج ، التى قد تبدو طغياناً تعسفياً ، وكذلك ظهور الانعزال فى صالح الأشخاص الجزئية أو الجمعيات والنقابات . وفضلاً عن ذلك وربما كانت هذه النقطة أكثر أهمية ، يمنع الأفراد من أن يتخذوا مظهر التجمع أو الحشد ومن ثم يمنعهم من اكتساب آراء غير منظمة أو إرادات غير عضوية ومن المتبلورفى كتلة قوية تقف فى معارضة الدولة العضوية .

(إضافة)

إنه لاكتشاف من أكثر إكتشافات المنطق أهمية أن تكف لحظة نوعية خاصية إتخذت موقفاً متطرفاً عندما وقفت فى جانب المعارضة عن أن تكون كذلك أو تبقى على هذا التحويل أن تصبح لحظة فى كل عضوى بأن تصبح فى الوقت ذاته وسيلة ، ويرتبط بالموضوع الذى نناقشه الآن ازدياد أهمية تأكيد هذا الجانب من الموضوع بسبب الأحكام المبتسرة الشائعة رغم خطورتها التى تنظر إلى نظام الطبقات من زاوية تعارضه ، أساساً ، مع الحكومة أو السلطة التنفيذية كما لو كان هذا التعارض هو الموقف الجوهرى . فإذا ما أصبح مجلس الطبقات عضواً فى الكل بأن يتحول إلى جزء من الدولة ، فإنه لا يوضح نفسه إلا بوظيفته المتوسطة ، وفى هذه الحالة يرتد تعارضه مع السلطة التنفيذية إلى مجرد مظهر ، وقد يكون هناك بالفعل تعارض بينهما ، لكن إذا ما كان هذا التعارض ليس مظهراً سطحياً فقط بل تعارضاً فعلياً وجوهرياً فإن الدولة تصل فى هذه الحالة إلى آلام الانهيار . ومن الواضح أن التعارض ليس من هذا القبيل ، وهذا ما يتضح من طبيعة الموضوع ؛ ذلك لأن مجلس الطبقات عليه أن يعالج لا العناصر الجوهرية فى الكيان العضوى للدولة ، بل يعالج فقط المسائل الخاصة البسيطة ، فى حين أن الانفعالات القوية

التى تثيرها هذه المسائل ليست سوى رغبات جزئية تفنى وهى ترتبط بالمصالح الذاتية الخالصة من أمثال التعيينات فى مناصب الدولة العليا.

٣٠٣ ـ الطبقة الكلية ، أو بدقة أكثر ، طبقة الخدمة المدنية لا بد أن يكون الكلى هو غاية نشاطها الجوهرى من حيث أن طابعها هو الكلية ، ففى مجلس الطبقات على أنها مجرد حشد غير متمايز ، لا على أنها تجمع يتشتت فى ذراته ، بل على نحو ما هى عليه بالفعل ، أعنى طبقة تنقسم إلى قسمين : طبقة فرعية (طبقة الزراع) التى تقوم على أساس رابطة الجوهر بين أعضائها . أما الأخرى فهى طبقة التجار والصناع بصفة خاصة التى تقوم على أساس حاجات جزئية ، والعمل الذى يلبى هذه الحاجات (انظر فقرة ٢٠١ ما بعدها) وبهذه الطريقة وحدها تكون هناك رابطة حقيقية أصيلة بين الجزئى الذى هو فعال فى الدولة وبين الكلى .

(إضافة)

وهذه الفكرة تعارض فكرة أخرى شائعة ، فكرة تقول إنه ما دامت الطبقة غير الرسمية تظهر فى التشريع ، وتصل إلى مرتبة المشاركة فى أمور الدولة ، فلا بد أن تظهر هناك فى صورة أفراد ، سواء تم اختيار هؤلاء الأفراد بالتمثيل النيابى لهذا الغرض ، أو كان لكل فرد على حدة حق التصويت وإبداء الرأى بنفسه فى التشريع ، وهذه النظرة الذرية المجردة تتلاشى فى مرحلة الأسرة كما تتلاشى أيضاً فى مرحلة المجتمع المدنى حيث لا يتجلى الفرد إلا بوصفه عضواً فى جماعة عامة ، غير أن الدولة هى أساساً تنظيم كل عضو فيه هو بذاته جماعة من هذا النوع ، ومن ثم فلا يمكن أن تظهر لحظة من لحظاتها كتجمع غير عضوى وكلمة الكثرة Many (أو السواد الأعظم من الناس) تتألف من وحدات وهى ترجمة ملائمة لكلمة الشعب وهى بالطبع شىء مترابط ، لكنها لا تترابط إلا بوصفها تجمعاً ،أو كتلة لاشكل لها ، وبالتالى لا يمكن لهياجها ونشاطها إلا أن يكون بدائياً غيرعقلى ، همجياً ، ومخيفاً .وعندما نسمع المتحدثين عن الدستور يسهبون فى الحديث عن الشعب ـ هذا التجمع غير المنظم ـ فإننا نعرف منذ البداية أننا لا يمكن أن نتوقع شيئاً سوى تعميمات مبهمة وتصريحات فاسدة .

إن دوائر التجمعات فى المجتمع المدنى هى جماعات فعلية ، وتصوير هذه الجماعات على أنها تحطمت إلى كتل مختلطة من الأفراد بمجرد دخولها حقل السياسة ، أعنى حقل الكلية العينية العليا يعنى فى الحال فصل الحياة السياسية عن الحياة المدنية ، وهو بذلك يعلق الحياة السياسية فى الهواء ، إن صح التعبير ، لأن أساسها لا يمكن عندئذ أن يكون شيئاً آخر غير الفردية المجردة للرأى والهوى، ومن ثم فهى تتأسس على الصدفة لا على شىء هو بذاته ثابت ومبرر على نحو مطلق .

وما يسمى بالنظريات من هذا القبيل تحتوى فكرة تقول إن الطبقات فى المجتمع المدنى، ومجلس الطبقات Estates الذى هو مجموعة من الطبقات أضفى عليها الغزو السياسى : هذان النوعان من الطبقات تبع كل واحدة منهما عن الأخرى بعداً شاسعاً. غير أن اللغة الألمانية عندما أطلقت عليهما معاً كلمة واحدة هى الطبقة Stande (١) فإنها بذلك لا تزال تؤكد وحدتهما التى كانت قائمة بالفعل على أية حال فى العصور الماضية .

٣٠٤ ـ الطبقات Estates ، بوصفها عنصراً فى الحياة السياسية ، لا تزال تحتفظ فى وظيفتها بالتميزات الطبقية الموجودة بالفعل فى الدوائر الدنيا من الحياة المدنية وإذا ما بدأنا بوضع الطبقات وجدناه وصفاً مجرداً متعارضاً مبدأ النظام الملكى ككل ، وهو وضع يتضمن على هذا النحو كلية تجريبية متطرفة ويتضمن هذا التعارض المتطرف إمكانية التوفيق والانسجام ، وليس أكثر من ذلك، كما يتضمن كذلك إمكان تطور التعارض إلى عداء ولا يتغير هذا الوضع المجرد إلى علاقة عقلية (أعنى إلى قياس راجع الإضافة للفقرة ٣٠٢)(٢) إلا إذا

---

(١) هيجل يستخدم هنا كلمة واحدة عسيرة التعريب وهى Stande التى تعنى طبقة ومقاطعة ... إلخ ، لكنه فى الحالة الأولى يستخدمها لتدل على الطبقات التى انقسم إليها المجتمع المدنى مثل طبقة الزُرّاع والتجار ... إلخ ، وفى الحالة الثانية يستخدمها لتدل على الطبقات الإقطاعية : الأمراء ، الكهنة ، رجال الإقطاع ... إلخ (المترجم) .

(١) ليس القياس فى نظر هيجل مجرد صورة من صور تفكيرنا الذاتى ، بل هو يتحقق بالفعل فى الطبيعة والمجتمع ، أما الأنواع المختلفة من القياس فهى تتحدد حسب لحظات القياس الثلاث : الكلية والجزئية والفردية ، فالقياس يبيّن لنا الفردية ، وهى صاعدة ـ

ظهر إلى الوجود الحد الأوسط الذى يتوسط بين الاثنين وللسلطة التنفيذية بالفعل هذا الطابع، من جانب سلطة الملك (انظر فقرة ٣٠٠) لذلك لا بدّ من تبنى إحدى اللحظات، من زاوية الطبقات، لتقوم بمهمة إيجاد لحظة التوسط.

٣٠٥ - المبدأ الذى تقوم عليه إحدى طبقات المجتمع المدنى هو بذاته قابل للتكيف مع وضعها السياسى، الطبقة المقصودة هنا هى الطبقة ذات الحياة الأخلاقية الطبيعية، وأساسها هو حياة الأسرة، أما من حيث موارد رزقها فهى تعتمد على حيازة الأرض ويبلغ أعضاؤها مركزهم بالميلاد تماماً مثل الملك، كما أنها يشتركون معه فى خاصية أخرى هى أنها يمتلكون إرادة تعتمد على ذاتها وحدها[1].

٣٠٦ - إن هذه الطبقة تصلح بصفة خاصة لوضع ومغزى سياسى معين، من حيث أن رأسمالها مستقل عن رأسمال الدولة، واضطرابات التجارة والصناعة، ومسألة الربح والفوائد، وأى ضرب فى تقلب الملكية، كما أنها مستقلة كذلك عن تأييد كل من الحكومة أو العامة وهى محصنة ضد إرادتها الخاصة التعسفية، ذلك لأن أعضاء هذه الطبقة المدعوين للحياة السياسية ليس لهم الحق كغيرهم من المواطنين - فى التخلص الكامل من ملكيتهم الخاصة بإرادتهم أو التصرف فيها، ولا أن يكونوا على يقين أنها سوف تؤول لأولادهم

= إلى الكلية من خلال الجزئية، أو الجزئية والكلية مرتبطان بواسطة الفردية، أو الفردية والجزئية بواسطة الكلية، وبهذا يُظهرنا على الاعتماد المتبادل بين اللحظات الثلاث، وهو اعتماد تحقق بفعل اللحظات الثلاث نفسها ولا يقوم به الفكر من خارج - راجع موضوع القياس فى شئ من التفصيل فى كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ٢٥١ وما بعدها وهو العدد الثانى من المكتبة الهيجلية - أصدرته دار التنوير للطباعة والنشر بيروت عام ١٩٨٢ (المترجم).

(١) واضح أن الطبقة التى يتحدث عنها هيجل هنا هى طبقة الزراعة القريبة من الطبيعة والتى تقوم على الحياة الأسرية وتمتلك الأرض ... إلخ، ويرث أعضاؤها مركزهم بالميلاد كما يرث العرش الملك، كما أن اختيارهم لإشباع حاجاتهم الشخصية لا يتوقف على حياة جيرانهم - بعكس ما يحدث فى الصناعة - ومن هذه الزاوية فإن هذه الطبقة تمتلك إرادة تعتمد على نفسها - وقارن فيما سبق - رأس المال وتقسيم الطبقات فقرة ١٩٩ وما بعدها (المترجم).

بعدهم ، وهم الذين يحبونهم حباً متساوياً بقسمة مماثلة ، ومن هنا فإن ثروتها لايمكن انتقالها ولا التصرف فيها ، كما أنها مثقلة بنظام باكورة الأبناء .

٣٠٧ ـ وعلى هذا النحو يكون حق هذا القسم من الطبقة الزراعية قائماً ، بطريقة ما ، على المبدأ الطبيعي للأسرة ، غير أن هذا المبدأ قد انعكس وتعدل في الوقت ذاته ، بسبب تضحيات قاسية من أجل الغايات السياسية ، وبذلك فإن نشاط هذه الطبقة يتجه أساساً لتحقيق هذه الغايات ونتيجة لذلك فإن هذه الطبقة تدعى ـ وهى جديرة بذلك ـ لتلعب دوراً سياسياً بالميلاد بغير عشوائية الانتخابات، ومن ثم فإن مركزها ثابت وجوهرى فيما بين الإرادة الذاتية وعرضية الطرفين القصيين ، وعلى حين أنها تعكس فى ذاتها (انظر فقرة ٣٠٥) لحظة السلطة الملكية ، فإنها تشارك من نواح أخرى فى حاجات الطرف الأقصى الأخرى وحقوقه (وأعنى به المجتمع المنى) وهكذا تصبح ، فى وقت واحد ، عامة للعرش وللمجتمع.

٣٠٨ ـ يشمل القسم الثانى من الطبقات العنصر المتقلب فى المجتمع المدنى ، ولا يمكن لهذا العنصر أن يدخل فى حقل السياسة إلا من خلال النواب ، أما تعدد أعضائه فهو مسألة خارجية أما المسألة الجوهرية فهى : الطابع النوعى الخاص لهذا العنصر ولنشاطه ، وإذا كان هؤلاء النواب هم نوابا عن المجتمع المدنى ، فإنه ينتج من ذلك نتيجة مباشرة هى أن تعيينهم إنما يتم عن طريق المجتمع بما هو مجتمع وذلك يعنى أن المجتمع فى حالة قيامه بالتعيين بوصفه مجتمعاً ليس سوى لحظة واحدة لا أكثر ـ بل بالعكس ـ إنه يقوم بالتعيين بوصفه مجتمعاً منسقاً من جمعيات وتنظيمات ، ونقابات ، تكتسب بهذه الطريقة ارتباطاً بالسياسة ، رغم أنها تكونت فى واقعة أن هذه الطبقة لها الحق فى إرسال نواب للاجتماع إذا مال عالم الملك إلى عقد مثل هذا الاجتماع ، فى حين أن أعضاء الطبقة السابقة لهم الحق فى الحضورشخصياً فى مجلس الطبقات (قارن فقرة ٣٠٧) .

(إضافة)

القول بأنه ينبغى لكل فرد ولأى شخص أن يشارك فى المداولات واتخاذ القرارات فى الأمور السياسية ذات الاهتمام العام ، على أساس أن هؤلاء الأفراد جميعاً أعضاء فى الدولة وقضاياها هى قضاياهم جميعاً ، وأن من حقهم أن يتم ما يتم بعلمهم وبإرادتهم ـ هذا القول يرادف الاقتراح بوضع العنصر الديمقراطى بدون أى صورة عقلية داخل الكيان العضوى للدولة ، فى الوقت الذى لاتكون فيه هى دولة إلا بفضل امتلاكها لهذه الصورة ، إذ بها وحدها تصبح الدولة كياناً عضوياً . وترد هذه الفكرة إلى الذهن ، بسرعة ، لأنها لا تتجاوز التحديد المجرد : لكون المرء عضواً فى الدولة ، وذلك تفكير سطحى يقف عند المجردات وحدها ، فى حين أن الدراسة العقلية للموضوع ، أعنى الوعى بالفكرة ، فهى عينيه ، وهى بذلك تتحد مع المعنى العملى الأصيل ومثل هذا المعنى نفسه ليس سوى معنى المعقولية أو الفكرة ، والذى يجب علينا ألا نخلط بينه وبين مجرد الأعمال الروتينية ، أو أفق الدائرة المحدودة . إن الدولة العينية هى الكل المنسق فى جماعات جزئية تنسيقاً عضوياً ، والعضو فى الدولة هو عضو فى مثل هذه الجماعات أعنى عضواً فى طبقة اجتماعية ، وهو حين يتسم بهذه الطريقة الموضوعية فإنه يندرج تحت الدراسة عندما نعالج الدولة . أما طابعه المحض بوصفه كلياً فإنه يتضمن أنه فى آن واحد شخص خاص ، وهو كذلك وعى مفكر ، أو إرادة تريد الكلى غير أن هذا الوعى وتلك الإرادة يتخليان عن فراغهما ويكتسبان مضموناً وواقعاً فعلياً حياً ، وإذا امتلأ بالجزئية ، والجزئية تعنى التعين بوصفه جزئياً ووضع الطبقة الجزئى ، أو بعبارة أخرى الكلية المجردة هى ماهية عامة (أو جنساً) هو المرتبة العليا التالية فى السلم[1] ومن هنا فإن الشخص المفرد يبلغ تحققه

---

(١) الفرد المجرد هو على ما هو عليه لأن الإنسانية هى ماهيته العامة (أى الجنس) غير أن هذه الإنسانية أى الكلى الكامن فى الفرد لا يتحقق بالفعل إلا إذا فقد الفرد فرديته المجردة ، وأصبح عضواً فى جماعة عامة ، أعنى عندما يشارك فى الماهية العامة لطبقة الخدمة المدنية مثلاً ، وهو حين يفعل ذلك يمتلك ماهية عامة أعلى من الجانب الإنسانى؛ لأنه حين يصبح عضواً فى الخدمة الميدانية فإنه يحقق بالعقل ما كان فى السابق بالقوة ، وهو بذلك يصبح أكثر عينية (المترجم) .

الفعلى ومصيره الحى نحو الكلية عندما يصبح عضواً فى النقابة ، أو المجتمع .... إلخ (انظر فقرة رقم ٢٥١) وبذلك ينفتح أمامه ، بناء على مهارته ، باب الدخول فى أية طبقة يكون مؤهلاً لها ، بما فى ذلك طبقة الخدمة المدنية .

هناك افتراض سابق آخر للفكرة التى تقول إنه ينبغى أن يشارك الكل فى أعمال الدولة هو أن كل فرد يجد نفسه فى بيته فى هذه المشاركة ، وتلك فكرة بالغة السخف ، وإن كانت شائعة ، وكثيراً ما نسمع الناس يرددونها إذ يمكن لكل منا أن يجد فى الرأى العام (فقرة ٣١٦) مجالاً مفتوحاً يستطيع أن يعبر فيه عن آرائه السياسية الشخصية الخالصة وجعلها قيمة .

٣٠٩ ـ بما أن النواب ينتخبون للقيام بالمداولة واتخاذ القرار فى الأمور العامة فإن المهم فى عملية انتخابهم أن يتم اختيار الأفراد على أساس الثقة فيهم ، أعنى اختيار مثل هؤلاء الأفراد الذين يفهمون هذه الأمور العامة لا من مصلحة جزئية لجمعية ما أو نقابة ما ويفضلونها على المصلحة العامة . ومن ثم فإن علاقتهم بناخبيهم ليست هى علاقة العملاء بالعمولة أو بالتعليمات الخاصة ، وهناك عائق آخر يمنعهم أن يكونوا على هذا النحو هو واقعة أن اجتماعهم يراد به أن يكون اجتماعاً حياً يتشاور فيه جميع الأعضاء ويتداولون الرأى ويقنع بعضهم بعضاً بالتبادل.

٣١٠ ـ الضمان الذى يجعل للنواب الصفات والاستعداد التى تتفق مع هذه الغاية مادام استقلال الموارد المالية يبلغ حقه فى القسم الأول من مجلس الطبقات إنما يوجد إذا ما تحدثنا عن القسم الثانى ، أعنى : القسم المستمد من العنصر المتغير المتقلب فى المجتمع المدنى ، إنما يوجد قبل كل شىء فى المعرفة (معرفة تنظيم ومصالح الدولة والمجتمع المدنى) ، وفى المزاج ، والمهارة التى يكتسبها النائب نتيجة للإجراءات الفعلية فى أعمال الوظائف الإدارية أو الرسمية . وبذلك يظهر بوضوح فى أعماله ونتيجة لذلك فإنه يكتسب كذلك حساً سياسياً وإدارياً ويعمل على تطويره ، واختباره بتجربته ، وذلك ضمان أبعد لصلاحيته كنائب .

(إضافة)

من الطبيعي جداً أن يجد الرأى الذاتى أن طلب مثل هذه الضمانات مسألة لا لزوم لها وربما كانت مهنية أيضاً ، ولا سيما إذا كان هذا المطلب يرجع إلى ما يسمى بالشعب[1] غير أن الدولة تتسم بالموضوعية لا بالرأى الذاتى وثقته بنفسه، ومن ثم فهى لا تستطيع أن تتعرف فى الأفراد إلا ما تعرفه عن طابعهم وصلتهم من الناحية الموضوعية وما يبرهنون أنهم عليه ، وينبغى على الدولة أن تكون فى غاية الحرص والحذر بالنسبة لهذه النقطة فيما يتعلق بالقسم الثانى من مجلس الطبقات ، طالما أن هذا القسم يضرب بجذوره فى المصالح والأنشطة الموجه نحو الجزئى فتلك هى الدائرة التى تلعب فيهاالصفة ، والتقلب ، والهوى دوراً وتمارس حقها بحرية .

من الواضح أن الضمان الخارجى ، كالملكية الخاصة ، إذا ما أخذ بذاته ، فإننا نجد تخارجه أحادى الجانب ، على نحو ما كانت الثقة الذاتية الخالصة فى الطرف الآخر ، وعلى نحو ما كان رأى جمهور الناخبين ، فهما معاً تجريدان يتعارضان مع الخصائص العينية المطلوبة لتداول شئون الدولة والتى تشمل عليها النقاط المشار إليها فى الفقرة (٣٠٢) ـ لكن الملكية الخاصة منفردة لها دائرة تستطيع أن تعمل فيها وتكون مؤثرة فى اختيار رؤساء الجمعيات والجماعات وغيرهم من الموظفين الرسميين ، ولاسيما إذا كانت مجموعة من هذه المناصب هى مناصب شرفية وترتبط مباشرة بشئون الطبقات ، إذا كان الأعضاء لا يتقاضون أجراً .

٣١١ ـ وهناك أخرى بصدد انتخاب النواب وهى أنه مادام المجتمع المدنى هو جمهور الناخبين ، فإن على النواب أنفسهم أن يكونوا على علم وأن يسهموا فى

---

(١) الملاحظ أن هيجل يتحدث باستخفاف عن « الشعب Volk » ويتهمه بأنه ذلك الجزء من الدولة الذى لا يعرف ما يريد ، والذى تكون حركته إذا لم تنظم ، قطرية خالية من العقل ، عنيفة ، فظيعة ! والحق أن ما كان فى ذهن هيجل وهو يكتب هذه العبارة هو الحرية الشعبية فى عصره ، وإنْ كان ذلك بالطبع لا يعفى هيجل من المسؤولية فى تحبيذ وجود قبضة قوية تحكم الكتل الجماهيرية ، وهو جزء من اتجاه عام يهدد البناء الدستورى لدولته بأسره (المترجم) .

مناقشة - مشكلات المجتمع وحاجاته الخاصة ومصالحه الجزئية . إن نواب المجتمع المدنى ، طبقاً لطبيعته، هم نواب النقابات المختلفة (إنظر فقرة ٣٠٨) وهذا النمط البسيط من التعيين يتجنب أى ضرب من الخلد أو الغموض ، قد يرجع إلى تصور جمهور الناخبين بطريقة مجردة بوصفهم كتلة مختلطة من الذرات ، ومن ثم فإن النواب يتبنون ، مباشرة ، وجهة نظر المجتمع وانتخابهم الفعلى هو ، من ثم ، إما أن يكون شيئاً لا لزوم له تماماً أو أن يرتد إلى لعبة سطحية تخص الرأى والهوى .

(إضافة)

إنها لميزة واضحة أن يكون من بين النواب ممثلين لكل فرع جزئى رئيسى فى المجتمع (مثل : التجارة ، والصناعة ، إلخ ... إلخ) . ممثلون يعرفونه معرفة تامة وينتمون هم أنفسهم إليه ، أما فكرة الانتخاب الحر غير المقيد فهى تترك هذا الاعتبار الهام تحت رحمة الصدفة تماماً . غير أن جميع فروع المجتمع لها حقوق متساوية فى التمثيل النيابى ، وينظر إلى النواب أحياناً على أنهم ممثلون ، لكنهم ممثلون بالمعنى العقلى العضوى إذا مالم يكونوا ممثلين عن الأفراد أو عن كتلهم المختلطة ، وإنما ممثلين لإحدى الدوائر الجوهرية للمجتمع ومصالحه فى نطاقها الواسع . ومن هنا فإن التمثيل لايمكن أن يكون معناه ، ببساطة استبدال رجل برجل آخر لأن المهم هو أن تكون المصلحة ذاتها موجودة بالفعل فى ممثليها ، وأن يكون الممثل نفسه حاضراً ليمثل العنصر الموضوعى فى وجوده هو الخاص .

وفى استطاعتنا أن نلاحظ ، فضلاً عن ذلك بالنسبة لحق الاقتراع الشعبى العام أنه يؤدى بالضرورة ، ولا سيما فى الدول الكبرى ، إلى حياد الناخبين وعدم إكتراثهم ، ما دام أن ما يطرح من أصوات ليس له أى مغزى نظراً لوجود حشد كبير من الناخبين وحتى إذا ماقدرنا حق التصويت تقديراً عالياً عند من لهم هذا الحق ، فإن ذلك لا يغريهم بالذهاب إلى مراكز الاقتراع وهكذا تكون النتيجة أن مؤسسة من هذا القبيل يحتمل جداً أن تسير فى اتجاه مضاد لما تستهدفه . إن الانتخاب يقع فى الواقع تحت سيطرة قلة ، أو سيطرة مؤتمر جزئى ، وبالتالى

تحت سيطرة مصلحة جزئية عارضةهى بالضبط ما كان يجب وضعها على الحياد تماماً.

٣١٢ ـ كل طبقة فى مجلس الطبقات (انظر فقرات ٣٠٥ ـ ٣٠٨) تُسهم بشىء خاص بها فى أعمال المداولة ، وفضلاً عن ذلك ، فإن إحدى لحظات الطبقة لها وظيفة خاصة هى التوسط فى ميدان السياسة[١] . التوسط بين شيئين قائمين بالفعل . ومن ثم فإن هذه اللحظة لا بد كذلك أن تكتسب وجوداً منفصلاً خاصاً بها ولهذا السبب فإن مجلس الطبقات ينقسم إلى مجلسين .

٣١٣ ـ وقسمة المجلس على هذا النحو إلى مجلسين وقاعتين هى الضمان الأكيد لنضج القرار ، وتجنب الطابع العرضى الخاص بالقسمة العشوائية التى تتطلبها الأغلبية العددية . لكن الميزة الأساسية لهذا التنظيم هى تقليل فرصة تعارض المجلس على نحو مباشر مع السلطة التنفيذية فإذا كان عنصر التوسط هو فى الوقت ذاته يقف إلى جانب المجلس الأدنى (النظام الثانى) . كان وزن رأى

(١) قارن فقرة ٣٠٤ ، لو اننا ناقشنا موضوع الملك والطبقات التى يتألف منها المجتمع المدنى لوجدنا انها تتعارض الواحدة مع الأخرى تعارض الواحد والكثير ، أو الفرد والكلى المجردين ، وهيجل يسمى الأخير الكلى الخاص بالجميع أو « الكلية التجريبية » (انظر ص ١٣١ من المجلد الأول « لفلسفة الحق ») ، ولا تذوب هذه الأضداد فى وحدة إلا إذا ظهر حداً أوسط وتوسط بينها ، وأنتج بالتالى وحدة القياس العينية ، والحكومة هى هذا الحد الأوسط ، من وجهة نظر الملك ، لأنها تنفذ إرادة الملك وتجزئها إلى طبقات المجتمع المدنى ، غير أن هذه الطبقات لا نشعر بوحدتها مع التاج إلا إذا اكتسب دلالة سياسية فى مجلس الطبقات ، وقام مجلس منها لتشابهه فى جوانب معينة مع التاج بالتوسط بين الملك والمجتمع المدنى ككل ، وتشارك طبقة الزراع أو النبلاء فى خصائص معينة (فقرة ٣٠٥) وبالتالى يمكن أن تقوم بدور الحد الأوسط ـ لكنها لا تستطيع أن تقوم بذلك إلا من خلال الدستور إذا ما تجسدت وظيفتها السياسية فى مؤسسة متصلة من التاج من ناحية وعن الصناعة من ناحية أخرى (التى تجسدت فى البرلمان فى مجلس أدنى) أعنى انها لابد أن تتجسد فى المجلس الأعلى ، فى أية قضية مع مجلس أعلى يتوسط بين المجتمع المدنى والعرش ، وإذا ما وقف المجلس الأعلى فى أية قضية مع المجلس الأدنى فإن ذلك يساعد الأخير فى تجنب الانطباع بانه مجرد حزب ضد الملك دون أن يهتم اهتماماً أصيلاً بتكريس نفسه لمصلحة الدولة ، قارن فقرة ٣١٢ من تعليقات نوكس (المترجم) .

هذا المجلس هو الأقوى تماماً لأن رأيه يبدو على هذا النحو أقل تحيزاً وتبدو معارضته بغير تأثير .

٣١٤ ـ ينبغى ألا تكون الغاية من مجلس الطبقات بوصفه مؤسسة غاية باطنية كامنة ، أو شرطاً ضرورياً Sine qua non للحد الأقصى من الفعالية فى دراسة وإنجاز أعمال الدولة . إن المجلس بذلك لن يستطيع تقديم سوى فعالية تكميلية (انظر فقرة ٣٠١) . إن غايته المتميزة هى الإسهام فى المعرفة السياسية والمداولات ، والقرارات ، والوقوف إلى جانب لحظة الحرية الصورية بالنسبة إلى أعضاء المجتمع المدنى الذين لايشاركون فى السلطة التنفيذية باعلامهم من القضايا العامة ودعوتهم إلى إبداء الرأى فيها ، وهكذا تتسع المعرفة بالأمور العامة وتمت بواسطة نشر مناقشات المجلس .

٣١٥ ـ إن إتاحة هذه الفرصة للمعرفة لها جانب كلى هو أن الرأى العام بهذه الطريقة يصل أولاً إلى الأفكار الحقيقية عن الدولة ، كما يستبصر الموقف والفكرة الشاملة عن الدولة وشئونها ، ويكتسب بذلك القدرة على تقييم هذه الأمور تقييماً عقلياً ويتعلم أن يعرف فى الوقت ذاته مشاغل وقرات وفضائل ، حذق وبراعة الوزراء والموظفين الرسميين فى الدولة ، كما أن مثل هذا النشر يزود هذه القدرات بفرصة قوية للتطور وبمسرح من نوع متميز ، كما أنه فى الوقت ذاته علاج للغرور الذاتى عن الأفراد كأفراد أو جمهور ، فضلاً عن أنه إحدى الوسائل ، وربما كان فى الواقع الوسيلة الرئيسية لتربيتهم .

٣١٦ ـ تعتمد حرية الأفراد الذاتية الصورية على أنهم يكونون آراءهم الخاصة وأحكامهم الشخصية ، ويعبرون عنها فضلاً عن توصياتهم فى شئون الدولة، وتتجلى هذه الحرية على نحو جمعى فيما نطلق عليه اسم الرأى العام الذى يرتبط فيهما هو كلى وجوهرى ، وحق، بضده ، أعنى بما هو جزئى وآراء شخصية[1] للكثرة أو المجموع أن الرأى العام على نحو ماهو موجود هو تناقض

---

(١) ينظر هيجل باستمرار إلى الرأى .. Meinung على أنه شئ خاص بى أو « ملكى Mein » وهذا الربط يفسر موقفه العام من الرأى ، ومع ذلك فهناك أواصر قربى لغوية (من حيث الاشتقاق) بين الرأى .. Meinung وما هو ملكى Metin أكبر من العلاقة الموجودة فى اللغة الإنجليزية ، بين الروح أو الذهن .. Mind وبين « ملكى .. Mine » من تعليقات نوكس (المترجم) .

ذاتى صارخ للمعرفة بوصفها ظاهراً ، وللماهوى الذى يعرضه مباشرةعلى أنه غير ماهوى .

٣١٧ - ومن ثم فإن الرأى العام هو مستودع ، لا فقط للحاجات الأصيلة والميول الصحيحة فى الحياة العامة ، بل أيضاً هو مستودع لمبادىء العدل الجوهرية الأزلية أعنى المضمون الحقيقى للدستور كله وللتشريع ، والحياة الاجتماعية والوضع العام للدولة فى صورة الحس المشترك (أعنى المبادىء الأخلاقية الأساسية المتغلغلة فينا على شكل أحكام مبتسرة) وفى الوقت ذاته عندما ينبثق هذه الحقيقة فى الوعى ، ويتجسد فى قواعد عامة، فإنه يقتحم التفكير التمثلى ، سواء أكان موجوداً بذاته أو مدعوماً بحجج عينية حول الحاجات المطلوبة ، والشئون العامة ، وتنظيم الدولة ، وعلاقات الأحزاب الموجودة فى هذا التنظيم - فيتغلغل فيه كل الآراء العارضة ، عن طريق جهله وفساده ، وأخطاء أحكامه وزيفها وفى دراستنا لهذا الرأى لا بد أن ندرس الوعى بالاستبصار والاعتقاد اللذان يتعلقان بشخص ما ، وكلما تعلق الرأى بصاحبه أكثر ازداد مضمونه سوءاً ، إذ ما أسوأ مضمون ما هو شخصى وخاص على نحو تام . ذلك لأن العقلى هو من ناحية أخرى ، ما هو كلى على نحو مطلق، على حين أن الرأى يفاخر بما هو جزئى وخاص .

(إضافة)

ومن ثم فإن المسألة لا تعود ، ببساطة إلى اختلاف ذاتى فى وجهات النظر أن تجد من يقول إن صوت الشعب هومن صوت الله Vox populi,Vox Dei وأن تجد من ناحية أخرى ما يقوله أريوسطو Ariosto : « من أن العامى الجاهل يؤنب كل إنسان ، ويتحدث كثيراًعما يفهمه فهماً ضئيلاً »[1] وقد عبر جوته Goethe عن

---

(١) أرسطو (لودفيكو) ١٤٧٤ - ١٥٣ (.. Ariosto (Lodovico شاعر وكاتب مسرحى إيطالى ، من العظماء الذين برعوا فى نظم الملاحم والمقطوعات الغنائية ، والأبيات مأخوذة من ملحمته الشهيرة « أورلاندو الحانق ... Orlando Furioso التى تُعد أروع ملاحم عصر النهضة ، اما العبارة الأولى التى تقول « صوت الشعب هو صوت الله » فهو قول مأثور ينسب إلى الشاعر اليونانى هزيود .. Hesiod فى القرن الثامن قبل الميلاد (المترجم) .

الفكرة نفسها بقوله الجماهير أيد محترمة فى القتال لكنها أيد بائسة فى الحكم .

وهذان القولان يصحان ، فى آن معاً ، على الرأى العام ، ما دام أنه لا يستطيع أن يتخذ موقفاً أصيلاً وجاداً حول هذا المزيج من الحقيقة والأخطاء التى لا حصر لها ، لكن ما هو الشيء الذى يأخذه هو مأخذ الجد ؟ قد يبدو من الصعب الإجابة عن هذا السؤال ، وسوف يكون الجواب صعباً بالفعل لو تمسكنا بالكلمات التى يُعبر بها الرأى العام على نحو مباشر . غيرأن ما هو جوهرى هو قلب الرأى العام وسريرته ، وهذا هو العنصر الذى يكون فيه جاداً حقاً ، رغم أن ما هو جوهرى لا يمكن اكتشافه عن طريق الرأى العام ،لأن جوهريته ذاتها تتضمن أنه يعرف فى ذاته ولذاته فحسب . ومهما يكن من أمر الانفعال الذى يحرك رأياً ما ، ومهما تكن الجدية التى يدعمه بها أو يهاجمه أويناقشه بواسطتها، فإنه ليس معياراً ذا مضمون واقعى ، ومع ذلك فإن آخر شيء يمكن أن يسلم به الرأى العام أن جديته ليس فيها شيء جدى .

ولقد طرحت عبقرية عظيمة(١) للنقاش العام مشكلة يلخصها هذا السؤال : هل من الجائز خداع الشعب ؟ ولا بد أن يكون الجواب : أن الشعب لا يترك نفسه تنخدع فيما يتعلق بأساسه الجوهرى ، أعنى ماهية روحه وطابعها النوعى ، لكنه من ناحية أخرى يخدع نفسه بنفسه حول الطريقة التى يعرف بها هذه الأمور وما يناظرها من أحكام على الأعمال والتجارب ..... إلخ .

٣١٨ ـ ومن ثم فإن الرأى العام يستحق ، على هذا النحو ، الاحترام والاحتقار فى آن معاً ، الاحتقار بسبب تعبيره العينى ووعيه العينى الى يعبر عنه . والاحترام بسبب أساسه الماهوى ، وهو أساس يومض ، إنْ قليلاً أو كثيراً ، وعلى نحو معتم فى هذا التعبير العينى ،لكنه لا يحمل فى ذاته معيار التميز والتفرقة

---

(١) المقصود هو فردريك الأكبر الذى طرح هذه المشكلة وجعل لها جائزة اكاديمية برلين ١٧٧٨ ، أما السؤال فهو « أيكون من المفيد خداع شعب ما ؟ » . لكن هيجل يقتبس كعادته ، من الذاكرة على نحو ما فعل فى السؤال نفسه فى كتابه « ظاهريات الروح » ص ٥٧٠ ، ويلاحظ لاسون .. Lasson أن المشكلة كانت مطروحة بصفة عامة فى القرن الثامن عشر ، وكان الجواب عنها بالإيجاب (المترجم) .

وليست لديه لتلخيص العنصر الجوهرى الذى يتضمنه ويرفعه إلى مرتبة المعرفة الدقيقة ، ومن ثم فإن الشرط الصورى الأول لكى تنجز شيئاً عظيماً أو شيئاً عقلياً سواء فى العلم أو الحياة هو أن تكون مستقلاً عن الرأى العام ، وسوف يتأكد الإنجاز العظيم باعتراف لاحق وقبول مقر بالجميل من جانب الرأى العام الذى سيجعل من هذا الإنجاز فيما بعد واحداً من أحكامه المبتسرة .

٣١٩ ـ حرية الاتصال العام ـ فى نمطى أو وسيلتى الاتصال : الصحافة والكلمة المنطوقة ، والأولى تفوق الثانية وتتخطاها من حيث مدى الاتصال ، وإن كانت تتخلف عنها من حيث الحيوية ـ وإشباع هذه الرغبة النهمة فى أن نقول ما يقوله شخص ما وأن نكون قد قلنا رأينا ، يتأكد على نحو مباشر بواسطة القوانين ، والقوانين الداخلية التى تراقب وتشرف بل وتعاقب التطرف فيها ، ولكنه يتأكد ، على نحو غير مباشر ، بواسطة الطابع غير الضار الذى يكتسبه كنتيجة أساسية لعقلانية الدستور وقوة الحكومة واستقرارها ، وكذلك بعد نشر مناقشات المجالس النيابية . والسبب الذى من أجله تجعل هذه المجالس الحديث الحر حديثاً غير ضار ،هو أن الصوت المسموع فى هذه المجالس صوت البصيرة العاقلة الناضجة فيما يخص شئون الدولة ، وتكون النتيجة ألا يترك لأعضاء الجمهور العام شيئاً ذا بال ليقولونه ، كما أنهم حرموا من الرأى ، أى أن يكون ما يقولونه ذا أهمية أو فعالية خاصة . وهناك فضلاً عن ذلك ملاذ للحديث الحر هو عدم الاكتراث والازدراء للأحاديث المحبة للخصام ، والكلام السطحى الذى سرعان ما يزول .

(إضافة)

إن تعريف حرية الصحافة بأنها حرية الكلام والكتابة ، لكل ما يحلو لنا ، يوازى تعريف الحرية بما هى كذلك بأنها : حرية أن تفعل مايحلو لنا. إن التعريف من هذا القبيل يرتد ليصبح أفكاراً سطحية وهمجية لا علاقة لها بالثقافة بتاتاً .

وفضلاً عن ذلك فإنه لمن طبيعة الأشياء ذاتها ألا يكون التفكير المجرد فى أى مكان حروناً عنيداً على هذا النحو ، بلا ذكاء فى مسألة حرية القول ؛ لأن ما

يدرسه هو من أكثر الموضوعات عرضية ، وسرعة زوال ، هو أكثر جوانب الرأى شخصية فى تنوع مضمونه ومواربته التى لا حد لها ، فوراء التحريض المباشر على السرقة، والقتل ، والتمرد ... إلخ نجد فن بناء التعبير- التعبير الذى يبدو فى ذاته غامضاً وعاماً تماماً ، فى حين أنه يخفى طوال الوقت معنى لشىء ما ، لكنه غامض ، أو أنه يتناقض مع الاستنتاجات والدلالات التى لم يعبر عنها تعبيراً واضحاً بالفعل، ومن المستحيل أن نحدد ما إذا كانت تنتج منها حقاً ، أم أنها كانت تستهدف أن تنتج منها . وغموض المادة والصورة هنا يعوقان القوانين من أن تبلغ الدقة المطلوبة من القانون ، فى هذه الموضوعات ، وطالما أن الانتهاك ، والخطأ ، والتعدى ، هى هنا فى صورتها ، شخصية وذاتية إلى أقصى حد ، فإن الأحكام بصددها ترتد لتصبح كذلك قراراً ذاتياً تماماً(١) .

إن هذه الأضرار توجهه نحو أفكار وآراء وإرادات الآخرين ، وبغض النظر عن ذلك فهى تشكل العنصر الذى تتحول بواسطته إلى شىء واقعى ، لكن هذا العنصر هو دائرة حرية الآخرين ، ومن ثم فهو يعتمد عليهم ، سواء أكان التعبيرالضار للرأى هو فعلاً مؤثراً فى الواقع أم لا .

وفى استطاعتنا ، إذن أن ننتقد القوانين (الموجهة ضد القذف والطعن ..الخ) بأن تعرض عدم تعينها بقدر ما نستطيع أن نكشف عن أنها تترك المجال مفتوحاً أمام المتحدث أو الكاتب لكى يبتكر فى أساليب الكتابة ، وفنون التعبير ، وبذلك تتجنب الوقوع تحت طائلة القانون ، أو الدعوى بأن القرارات القضائية هى أحكام ذاتية خالصة وفضلاً عن ذلك فقد يقال ضد وجهة النظر التى تقول إن التعبير عن الرأى هو عمل ذو نتائج أو آثار ضارة - يمكن أن يقال أنه ليس عملاً على الإطلاق ، بل هو مجرد رأى ذاتى أو تفكير خاص أو كلام فحسب ، وهكذا نجد أمامنا الدعوى التى تقول إن الرأى والكلام نفسه ينبغى أن يقدر تقديراً عالياً جداً وأن

---

(١) الضرر الذى يحدث هنا سواء عن طريق التحريض على القذف أو الطعن - بالكتابة أو بالكلام - هى اضرار تحدث لآراء شخص ما ، ولا يكون هناك ضرر ما لم تتأثر أفكار الشخص ولا آرائه ، وهكذا يكون الضرر ذاتيًا ، وهو يقترف فى « مجال » ذاتى عنصر ذاتياً (المترجم) .

يحترم إلى أقصى درجة ، أما تقدير الرأى فى نظر هذه الدعوى فبسبب أنه خاصية شخصية بل هو فى الواقع خاصية للروح بشكل بارز ، أما احترام الكلام فلأنه نفس هذه الخاصية وقد تم استخدامها والتعبير عنها .

غير أن جوهر الموضوع هو ، وسوف يظل ، القول بأن الطعن فى شرف إنسان ما ، أو الافتراء عليه ، أو سبه ، أو التشهير بالحكومة ، ووزرائها ، وموظفيها، أو الملك شخصياً ، وتحدى القوانين والسخرية منها ، والتحريض على التمرد ... إلخ إلخ ، ذلك كله جرائم أو جنح حسب تدرجها وأنواعها المتعددة ، ومن ناحية أخرى فإن الدرجة العالية التى تتسم بها هذه الأفعال من حيث صعوبة الجزم أو الفصل فيهما بفضل عنصرها الذى تجد فيه التعبير عن نفسها، لا يلغى الطابع الأساسى لهذه الأفعال ، بل إن النتيجة الوحيدة لهذه الصعوبة هى أن الحقل الذاتى الذى اقترفت فيه هو الذى يحدد كذلك طبيعة رد الفعل وصورته ، على الإهانة ؛ فالحقل الذى اقترفت فيه الإهانة يتطلب هو نفسه ذاتية النظرة ، والعرضية ..إلخ ، فى رد الفعل تجاه الإهانة سواء اتخذ رد الفعل صورة العقاب المناسب أو أسلوب الشرطة فى منع الجرائم ها هنا ، كما هى العادة، يتقدم التفكير المجرد لتوضيح الطبيعة العينية والأساسية للموضوع بالتركيز على الجوانب المعزولة فى مظهرها الخارجى وعلى التجريدات التى ، مكن أن تستخلص منها .

بيد أنه لا يمكن العثور على العلوم فى أى مجال من مجالات الرأى العام ، ولكن علينا (من جانب) أن نبحث عنها فى النظرات الذاتية ، بشرط أن تكون ، بالطبع ، علوماً حقاً من جوانب أخرى فعرض هذه العلوم ليس مسألة براعة فى فن التعبير ، أو الإشارات الضمنية والتلميحات ، وأسلوب الإضمار والاقتضاب وشبه المتحفظ ، بل تعتم على التعبيرات الواضحة غير الغامضة والمحددة لمعانيها ومضمونها وينتج من ذلك أن العلوم لا تندرج تحت مقولة الرأى العام (انظرفقرة ٢١٢) . لكن بغض النظر عن ذلك ، كما قلت الآن تواً ، فإن العنصر الذى تتحول فيه النظرات والتعبيرات إلى أفعال بالمعنى الكامل ، وتوجد على نحو مؤثر يعتمد على العقل والمبادىء ، وآراء الأخرى ، ومن ثم فهذا الجانب من هذه الأفعال ، أعنى

تأثيرها الخاص وخطرها على الأفراد والمجتمع ، والدولة (قارن فقرة رقم ٢١٨) يعتمد على طبيعة الأرض التى يسقط عليها ، تماماً مثل الشرارة التى تسقط فوق كومة من البارود فتكون أكثر خطورة عنها إذا ألقيت على أرض صلبة حيث تتلاشى وتختفى دون أن تترك أثراً ـ وهكذا فكما أن حق العلم فى التعبير عن نفسه يعتمد على موضوعه ومضمونه ، فكذلك التعبير غير المشروع يمكن كذلك أن يكتسب قدراً من الأمان، أو الاحتمال على الأقل، بفضل الازدراء الذى يجلبه لنفسه ، ويمكن الإهانة من هذا القبيل أن تعاقب لمصلحتها الخاصة أيضاً ، لكن جانباً عنها يمكن أن يعاقب لصالح المنتقم وهو الجانب الذى قاده العجز الداخلى ، وشعوره بالقهر نتيجة لتفوق قدرات الآخرين وفضائلهم ، إلى أن يظهر ليثبت نفسه تجاه مثل هذا التفوق ، وترد وعيها الذاتى إلى العدم ولقد كان الجنود الرومان يمارسون ضرباً من الانتقام غير الضار ضد قوادهم عندما ينشدون أغان بذيئة ، عنهم وعن انتصاراتهم فى الحرب ، وليس السبب فقط ما كانوا يعانونه من خدمة شاقة ، ونظام قاس ، بل أيضاً نسيان اسمائهم فى شرف الانتصار والنوع الأول من الانتقام ، النوع السيء والحاقد يبقى بدون أثر بسبب معالجته بازدراء ، ومن هنا فإنها قد تنحصر مثل الجمهور الذى ربما يشكل دائرة من مشاهدى البذاءة فى الأضرار التافهة وإدانة النفس التى تتضمنه بداخلها .

٣٢٠ ـ إن الذاتية التى تتجلى فى أعظم صورها الخارجية بوصفها تقويضاً لحياة الدولة القائمة بواسطة الرأى والاستدلال اللذين يحاولان تأكيد الثقة فى طابعها العرضى ، وبذلك تدمر نفسها غير أن تحققها الفعلى يمكن أن يتم فى اتجاه مضاد أعنى فى اتجاه الذاتية المتحدة مع الإرادة الجوهرية للدولة فى هوية واحدة ، الذاتية التى تشكل الفكرة الشاملة لسلطة الملك والتى لم تصل بعد إلى حقها فى الوجود مثل مثالية الدولة ككل .

٢ ـ السيادة فى مواجهة الدول الأجنبية

٣٢١ ـ السيادة الداخلية (انظر فقرة ٢٧٨) هى هذه المثالية ، بمعنى أن لحظات الروح وتحققها الفعلى ، الذى هو الدولة ، قد تطورت فى ضرورتها

وأصبحت لا توجد إلا بوصفها أعضاء فى الدولة . غير أن الروح فى حريتها هى علاقة سلبية بذاتها على نحو لا متناه ، ومن ثم فإن طابعها الجوهرى من وجهة نظرها الخاصة هو فرادنيتها ، وهى فردانية تجمع فى داخلها هذه الاختلافات وهى بالتالى وحدة ، لكنها وحدة مبعدة للوحدات الأخرى . والدولة حين تتسم بهذه السمات إنما تكون لها فردية ، والفردية من حيث ماهيتها عبارة عن فرد ومن حيث السيادة فرد مباشر متحقق بالفعل (إنظر فقرة ٢٧٩) .

٣٢٢ ـ الفردية هى إدراك المرء لوجوده كوحدة تتمايز تمايزاً حاداً عن الأخرى وهى تتجلى هنا فى حالة الدولة بوصفها علاقة الدولة بغيرها من الدول، التى لكل منها استقلال ذاتى فى مواجهة غيرها من الدول وهذا الاستقلال الذاتى يجسد الإدراك الفعلى للروح لذاتها بوصفها وحدة ومن ثم فهى الحرية الأساسية التى يمتلكها شعب ما ، كما أنها أيضاً أعلى كرامة يصل إليها .

(إضافة)

إن أولئك الذين يتحدثون عن الأمانى[1] فى أن تؤلف جماعة من الناس دولة

---

(١) يقول روزنتسفيج ... Rosenzweig فى كتابة « هيجل والدولة ... Hegel And Dem Staat » ميونخ برلين ١٩٢٠ المجلد الثانى ص ١٦٨ ، إنَّ الإشارة هنا إلى أمانى البروسيين فى عصر هيجل إلى التضحية بالاستقلال الذاتى لبروسيا على مذبح الاتحاد مع غيرها من الدويلات الألمانية لتشكيل كل واحد يسمى « ألمانيا » نقلاً عن ... Knox ص ٣٧٣ .

وهذا بدوره يتعارض مع ما يقوله بعض الباحثين من أن « هيجل كان يرمى فى آرائه وفلسفته السياسية إلى تمجيد القومية الألمانية ، وإلى تقديس رسالة الشعب الألمانى تجاه العالم ... وكان لفلسفته أثر واضح فى حركة وحدة ألمانيا التى قاست النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، ص ٢٦٩ ، على نحو ما ذهب كثير من الباحثين الذين يقولون مثلاً : « وأفكاره تعتبر من الأسس التى قامت عليها فكرة تفوق العنصر الألمانى التى نادى بها كثير من فلاسفة الألمان بعده ، والتى دفعت الشعب الألمانى نحو التوسع الإقليمى ، ومحاولة إخضاع الشعوب المجاورة للحكم الألمانى » ، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠ المدخل إلى علم السياسة د. بطرس غالى ، د. محمود عيسى من الطبعة الثالثة عام ١٩٦٦ مكتبة الأنجلو المصرية ، وهذه كلها أمثلة للآراء المتعجلة والمبتسرة التى يصدرها بعض الباحثين دون رؤية على الفلسفة السياسية عند هيجل (المترجم) .

لها مركزها الخاص وتتمتع باستقلال ذاتى ، إنْ قليلاً أو كثيراً ، ويتحدثون عن الأمانى فى طرح هذا المركز وهذا الاستقلال الذاتى لكى تتحد مع غيرها من الدول الأخرى فى كل جديد ، ليس لديهم سوى معلومات بالغة الضآلة عن طبيعة الجماعة ، أو عن طبيعة الشعور بالشخصية الذى تشعر به الأمة فى حالة استقلالها.

وعلى ذلك فإن السلطان الذى يكون للدولة عند ظهورها على مسرح التاريخ لأول مرة هو هذا الاستقلال الذاتى قبل كل شىء ، حتى ولوكان استقلالاً مجرداً تماماً وبغير تطورات داخلية أبعد ، ولهذا السبب كان من المناسب لهذا المظهر الأولى الأصلى للدولة أن يكون على رأسه فرد هو : الأب ، أو شيخ القبيلة ... إلخ .

٣٢٣ ـ علاقة الدولة السلبية بذاتها هذه إنما تتجسد فى العالم بوصفها علاقة دولة بدولة أخرى وكما لو كان السلب شيئاً خارجياً[١] ومن ثم فإن هذه العلاقة السلبية تتخذ فى عالم الوجود الفعلى شكل الحادث ، وتتشابك مع أحداث المصادفة التى تأتى من الخارج .و لكن الواقع أن هذه العلاقة السلبية هى تلك اللحظة التى تعتبر أسمى لحظات الدولة ، إنها اللامتناهى الفعلى للدولة بوصفه مثالية كل شىء متناه بداخلها ، إنها اللحظة التى يعدم فيها جهاز الدولة هذه الأشياء المتناهية ، ويجعل ذلك واقعة منجزة يبرزها إلى الوعى ، وأنا أعنى بجوهر الدولة تلك السلطة المطلقة تجاه كل ما هو فردى وجزئى ، أعنى تجاه الحياة والملكية وحقوقهما ، وحتى تجاه المجتمعات والترابطات .

٣٢٤ ـ المصير الذى تصبح بواسطته حقوق الأفراد واهتماماتهم مرحلة زائلة هو فى الوقت نفسه اللحظة الإيجابية ، أعنى تقرير فرديتهم المطلقة لا الفردية العارضة العابرة ، ومن ثم فإن هذه العلاقة والاعتراف بها هو الواجب الجوهرى للفرد واجب تأكيد هذه الفردية الجوهرية ، أعنى : تأكيد استقلال الدولة ، وسيادتها بتقبل المخاطرة والتضحية بالملكية والحياة ، وكذلك التضحية بالرأى وبكل شىء آخر يمت بطبيعته إلى مجرى الحياة .

---

(١) انظر « موسوعة العلوم الفلسفية » فقرات ٩٦ ـ ٩٨ ، وانظر أيضاً ص ١٤٧ من المجلد الأول من « أصول فلسفة الحق » ولاسيما حاشية رقم ١٠ (المترجم) .

(إضافة)

إنه لحساب خاطىء تماماً أن تظن أن مطلب التضحية ناتج من النظر إلى الدولة على أنها مجتمع مدنى محض ، ومن النظر إلى غايتها النهائية على أنها ليست سوى ضمان حياة الأفراد وممتلكاتهم . إن هذا الضمان ليس من الممكن أن يتحقق بالتضحية بما يجب على الدولة ضمانه ـ على العكس :

إن اللحظة الأخلاقية فى الحرب متضمنة فيما سبق أن قلناه فى هذه الفقرة؛ إذ ينبغى ألا ينظر إلى الحرب على أنها شر مطلق على أنها مجرد حادث خارجى عارض ، لها هى نفسها ، من ثم ، سبب عارض وليكن : ألوان الظلم ، أو أهواء المهيمنين على السلطة ...إلخ ، أو باختصار هذا السبب أو ذاك من الأمور التى ما كان ينبغى لها أن توجد ، فالأحداث العرضية إنما تقع لما هو بطبيعته عرضى وهكذا يكون القدر الذى تحدث به عبارة عن ضرورة وهنا ، كما هى الحال فى أى مكان آخر ، تزول وجهة النظر التى تبدو منها الأمور أحداثاً عارضة تماماً إذا ما نظرنا إلى هذه الأمور فى ضوء الفلسفة والفكرة الشاملة ، لأن الفلسفة تعرف أن العرضى هو مظهر ، وترى الضرورة فى قلب ماهيته ، فمن الضرورى أن يوضع المتناهى ، الملكية والحياة ، على نحو قاطع ، بوصفهما أمرين عارضين، لأن العرضية هى فكرة المتناهى وتبدو هذه الضرورة ، من زاوية معينة ، فى صورة قوة الطبيعة ، وأن كل شىء هو فان وعابر ، غير أن الدولة والطبيعة فى الجوهر الأخلاقى ، تسلب هذه القوة ، وتمجد الضرورة على أنها عمل الحرية وعلى أنها شىء أخلاقى . وسرعة زوال المتناهى يصبح زوالاً مراداً ، وتصبح القابعة فى أعماق المتناهى الفردية الجوهرية المناسبة للجوهر الأخلاقى .

الحرب هى حالة تعالج ـ على نحو جاد ـ تفاهة الخبرات الزمانية ، والأشياء العابرة ، هى تفاهة كانت فى أوقات أخرى موضوعاً شائعاً للمواعظ المنمقة ، وهذا ما يجعلها تمثل اللحظة التى تبلغ فيها مثالية الجزئى حقها وتوجد بالفعل.

فللحرب ذلك المغزى الرفيع ؛ إذ بفاعليتها كما قلت فى مكان آخر(١) تحافظ الشعوب على صحتها الأخلاقية حين تقف موقف اللامبالاة من المؤسسة المتناهية ، تماماً مثلما أن هبوب الرياح يحفظ البحر من التلوث الذى يوجد نتيجة لفترة طويلة من السكون ، كذلك فإن فساد الأمم قد يوجد نتيجة لفترة طويلة من السلام دع عنك السلام الدائم(٢) ولقد قيل إن تلك ليست سوى فكرة فلسفية أو ، إذا شئنا استخدام تعبير آخر شائع ، هى تبرير للعناية الإلهية ،كما قيل إن الحروب التى حدثت بالفعل لازالت بحاجة إلى مبرر . وبصدد هذه النقطة انظر فيما بعد(٣) .

إن المثالية التى تبدو واضحة فى الحرب ، أعنى تبدو بوصفها علاقة عرضية من الدولة لدولة أخرى ، هى نفسها المثالية التى بناء عليها تكون القوى الداخلية فى الدولة لحظات عضوية فى كل واحد ، وتظهر هذه الحقيقة طوال التاريخ فى صور مختلفة : فمثلاً الحروب الناجحة تحول دون الاضطرابات الداخلية وتعزز السلطة المحلية للدولة . وهناك ظواهر أخرى توضح نفس هذه النقطة : فمثلاً الشعوب التى تنفر من تحمل أعباء السيادة الداخلية أو تخشى أن تخضعها وتستبعدها شعوب أخرى خارجية وتكافح من أجل استقلالها بجد أقل ، ويقل نجاحها فيما كانت تفعله فيما سبق من تنظيم قوى الدولة فى الشئون الداخلية ،

---

(١) يقصد مقالاً له بعنوان : « حول الطرق العلمية لدراسة الحق الطبيعى ومكانه فى الفلسفة العلمية ، وعلاقته بالعلوم الوضعية للقانون » وقد كتبها ١٨٠٢ ـ ١٨٠٣ (وقد نشرها لاسون فى مجموعة « أعمال هيجل » المؤلف الأول ص ٣٧٣) ويرى ڤالتركاڤمان انها من حيث الأسلوب هى أسوأ ما كتب هيجل ! انظر كتابه Waler Kaufmann HegelP-78 University of Notre Dame Press (المترجم) .

(٢) إشارة واضحة لمشروع كانط الشهير الذى عرضه فى كُتيب صغير ظهر عام ١٧٩٥ ، وقد قام استاذنا الدكتور عثمان امين بترجمته تحت عنوان « مشروع للسلام الدائم » مكتبة الأنجلو بالقاهرة عام ١٩٥٢ ، وأول انتقادات هيجل لمشروع كانط موجودة فى مقالة عن « دستور المانيا » انظر « الكتابات السياسية » التى ترجمها نوكس ص ٢٠٨ وما بعدها (المترجم) .

(٣) قارن الفقرات من ٣٣٤ إلى ٣٣٧ ، وأيضاً فقرة ٣٤٣ (المترجم) .

لقد ماتت حريتهم بسبب خوفهم من الموت ، أما الدول التى كان استقلالها مضموناً لا بواسطة قواتها المسلحة وإنما بوسائل أخرى (مثلاًعن طريق كونها صغيرة جداً على نحو غير متكافىء بالنسبة لجيرانها) ، فقد أمكنها الاستمرار فى الوجود رغم تكوينها الذى لم يكن يضمن لها السلام فى الشئون الداخلية أو الخارجية.

٣٢٥ ـ تمثل التضحية فى سبيل فردية الدولة الرابطة الأساسية بين الدولة وأعضائها وهى لهذا السبب واجب عام ، ومادامت هذه الرابطة جانب واحد من المثالية فى مقابل واقعية الموجودات الجزئية فقد أصبحت فى الوقت نفسه رابطة جزئية ، وأولئك الموجودين فيها يشكلون طبقة خاصة بهم تتسم بالشجاعة[١] .

٣٢٦ ـ الأمر الذى يكون موضع نزاع بين الدول قد لا يكون إلا وجهاً جزئياً واحداً من علاقتها بعضها ببعض ، وبسبب وجود أمثال هذه المنازعات فقد خصصت أساساً الطبقة الجزئية المكرسة للدفاع عن الدولة . لكن إذا ما كانت الدولة بما هى كذلك وإذا ماكان استقلالها الذاتى ، يحيط به الخطر ، فإن كانت الدولة بكاملها فى مثل هذه الظروف تحت السلاح ، وانتزعت نفسها من حياتها الداخلية للقتال فى الخارج فإن حرب الدفاع فى هذه الحالة تتحول إلى حرب من أجل الغزو والفتح .

(إضافة)

تصبح القوة المسلحة للدولة جيشاً دائماً ، فى حين أن تخصيصه لمهمة جزئية هى : الدفاع عن الدولة ـ تحوله إلى طبقة ويحدث ذلك بنفس الضرورة التى

(١) يذهب افلاطون فى الجمهورية إلى أن المقاتلين يشكلون طبقة تتسم بالشجاعة على نحو ما تتسم طبقة الحراس بالحكمة ، وتتحد الدولة فى حالة الحرب اتحاداً واضحاً ، ويبدو أحد مظاهر هذا الاتحاد فى استعداد الأفراد جميعاً للتضحية فى سبيلها إذا ما دعت الحاجة ، وها هنا تبدو مثالية الاختلافات الجزئية الموجودة بداخلها ، فى حين أن جانب الوحدة يتحقق واقعياً وموضوعياً فى مؤسسة تتميز عن المؤسسات الأخرى ، وأعنى بها الجيش الدائم ، وهيجل ينتقد هنا كانط الذى طالب بإلغاء الجيش الدائم فى كتابه « مشروع للسلام الدائم » (المترجم) .

تجبر اللحظات الجزئية الأخرى ، والمصالح الأنشطة (أو الأعمال الخاصة) فى الدولة تتجمع فى نظام معين أو طبقة خاصة مثل نظام الزواج ، أو عمل أو طبقة خدمة مدنية أو مجلس طبقات المنطقة . إن الاستنتاجات المنطقية التى تسير هنا وهناك من المقدمة إلى النتيجة تنطلق فى تأملات حول المزايا والمساوئ النسبية للجيش الدائم ، ويصدر الرأى فى الحال أن الثانية (المساوئ) ترجح الأولى ، من ناحية ؛ لأن إدراك الفكرة الشاملة لشئ ما أصعب من إدراك جوانبه المفردة والخارجية ، لكن من ناحية أخرى لأن المصالح الجزئية والغايات الخاصة (نفقات الجيش الدائم ، ومايتتج عنه من زيادة فى الضرائب .. إلخ) ، لها فى وعى المجتمع المدنى وزن أعلى جداً مما هو ضرورى فى ذاته ولذاته . ومن هذه الزاوية فإن ماهو ضرورى لا يعد إلا وسيلة للغايات الجزئية الخاصة .

٣٢٧ ـ الشجاعة فى ذاتها فضيلة صورية ، بسبب :

(أ) أنها عرض للحرية بواسطة تجريد جذرى من كل غاياتها الجزئية ، كل خصائصها ، ومباهجها وكل حياتها ، ولكن :

(ب) هذا السلب هو سلب للتخارج واغترابه ، وهو قمة الشجاعة ، ليس له فى ذاته طابع روحى .

(جـ) إن الدافع الداخلى للرجل الشجاع يمكن أن يكون هذا السبب الجزئى أو ذاك ، وحتى النتيجة الفعلية لما أقدم عليه تحتاج إلى أن تظهر أمام أذهان الآخرين فحسب لا أمام ذهنه هو[١] .

---

(١) هذه الفقرة ينبغى أن تدرس مع الفقرة التالية : فالشجاعة فضيلة بسبب :

أ ـ أنها تعبير عن الحرية ـ ب ـ لأن الرجل الشجاع يصر على حريته إلى الحد الذى يبرهن به عليها عن طريق الإقلاع عن إنجاز غايات جزئية .

لكن الشجاعة فى ذاتها (أعنى مجردة من قيمتها الداخلية ، انظر فقرة ٣٢٨) لا تكون الشجاعة إلا من حيث الصورة بسبب (أ) أنه على الرغم من أنها تنفى المادة فإنها تظل سلبية حتى النهاية . ومثل هذا السلب هو طابع صورى للفضيلة ، لكن ليس هناك قيمة ذاتية للسلب المحض حتى ولو كان سلباً للمادة أو المضمون ، وقبل أن نعرف ما إذا كان فعل معين من أفعال الشجاعة مجرد فعل فيزيقى أم أنه ذو طابع عقلى أو روحى ينبغى علينا أن نبحث جميع الظروف . (انظر الملحق ٢ للفقرة ٣٢٨) (ب) القيمة الذاتية للشجاعة (انظر فقرة ٣١٨) مستمدة من الغاية التى تكرس نفسها لتحقيقها =

٣٢٨ - إن القيمة الداخلية للشجاعة بوصفها استعداداً للروح إنما توجد فى الغاية النهائية المطلقة الأصيلة وهى : سيادة الدولة . والعمل الشجاع هو التحقيق الفعلى لهذه الغاية النهائية ، الوسيلة إلى تحقيق هذه الغاية هى التضحية بالوجود الشخصى ، وهذه الصورة من صور التجربة تحتوى بهذا الشكل على تناقضات حادة :كالتضحية بالنفس التى تمثل مع ذلك الوجود الحقيقى لحرية المرء فهى الحد الأقصى للوجود الذاتى للفردية ، ومع ذلك فهى بوصفها فقط شخصاً جزئياً يلعب دوراً ويشارك فى طبيعة آلية لتنظيم خارجى ، الطاعة المطلقة ، نبذ الآراء الشخصية والاستدلالات الخاصة ، وفى الواقع غياب كامل للروح، مصحوب بأعظم حضور شامل وقوى للروح وقرار فى لحظة ، الفعل ، أعظم فعل عدائى وكذلك شخص ضد الأفراد ، مصحوب بموقف لا مبالاة تامة أو حتى ميل نحوهم بوصفهم أفراداً .

(إضافة)

لئن يعرض المرء حياته للخطر أفضل بكثير من مجرد الخوف من الموت ، لكن ذلك لا يزال أمراً سلبياً خالصاً وهو بذلك غير متعين وبغير قيمة فى ذاته ، لأن الجانب الإيجابى الذى هو الغاية والمضمون هى أول ما يضفى المعنى على هذه الشجاعة ؛ لأن اللصوص والقتلة ينزعون إلى الجريمة بوصفها غاية لهم والمغامرون الذين يسعون لتحقيق غايات تتفق مع أهوائهم الخاصة ... إلخ، هؤلاء أيضاً لديهم من الشجاعة ما يكفى لتعريض حياتهم للخطر.

لقد أضفى المبدأ الذى يرتكز عليه الفكر والكلى على الشجاعة صورة عليا لأن ظهورها الآن يبدو أكثر آلية فهو لا يبدو عملاً لهذا الشخص الجزئى ، وإنما لعضو فى كل . وفضلاً عن ذلك فهو لا يبدو موجهاً ضد أشخاص معينين ، وإنما

= أعنى مستمدة من سيادة الدولة ، وهذه السيادة هى فى آن معاً المبدأ المحيى ، وهدف الفعل الشجاع لكن ذلك قد لا يكون حاضراً أبداً فى ذهن الرجل الشجاع ، إن الدافع عند الرجل الشجاع قد لا يكون الدفاع عن السيادة ، ولكن فقط التكريس لخدمة قائد أو حتى لمغنم أو ربح شخصى ، وقد لا يكون على وعى بالنسبة لما ينجزه (وهو الدفاع عن السيادة) وقد يعتقد انه فقط قد استولى على حصن جزئى خاص (المترجم) .

ضد جماعة معادية ، ومن هنا تبدو الشجاعة الشخصية وكأنها غير شخصية. ولهذا السبب فقد اخترع الفكر البندقية ، واختراع هذا السلاح قد حول الصورة ، الشخصية الخالصة للشجاعة إلى صورة أكثر تجريداً ولم يكن ذلك من قبيل المصادفة .

٣٢٩ ـ تميل الدولة إلى الاتجاه نحو النظر خارج حدودها من حيث إنها ذات فردية . من ثم فعلاقتها بغيرها من الدول تقع تحت سلطان التاج، ومن هنا يؤول إلى الملك ، وإليه وحده ، إمرة القوات المسلحة وتدبير الشئون الخارجية من خلال السفراء ... إلخ ، وإعلان الحرب وإقرار السلام ، والتصديق على جميع أنواع المعاهدات[١] .

ب ـ القانون الدولى

٣٣٠ ـ ينبع القانون الدولى من العلاقات بين الدول المستقلة استقلالاً ذاتياً، وهذا هوالسبب فى أن ما هو مطلق فيها يتخذ صورة ما ينبغى أن يكون ، ما دام وجودها الفعلى يعتمد على إدارات مختلفة كل منها عبارة عن سيد .

٣٣١ ـ الشعب من حيث هو دولة إنما هو الروح فى عقلانيتها الجوهرية وتحققها الفعلى المباشر وهو من ثم السلطة المطلقة على الأرض ينتج من ذلك أن علاقة كل دولة بالنسبة لغيرها هى سيادة ، بيد أن هذا الحق الشرعى هو فى الوقت نفسه صورى تماماً والمطالبة بالاعتراف الذى يتضمن الهوية الواحدة بين الدولة وجيرانها هو بالمثل إعتراف مشروط بحكم جيرانها وارادتهم .

(إضافة)

تظل الدولة صغيرة من حيث هى فرد واقعى بالفعل بدون علاقتها بالدول الأخرى (إنظر فقرة ٣٢٢) تماماً مثلما أن الفرد هو بالفعل شخص بدون ارتباط

---

(١) تلك هى السلطات التى نسبها بلاكستون ... Blackstone إلى ملك إنجلترا (المترجم) .

أو صلة بغيره من الأشخاص (انظر فقرة ٧١ وفى غير ذلك) (١) والسلطة المشروعة للدولة تتحرك بحرية داخل حدود الدولة ، لكن يجب أن نتوقف عن التحدث عن حرية الحركة هذه خارج حدود الدولة ، وعلى نحو أكثر دقة ، بمقدار ما نتحدث عن علاقاتها الخارجية، إن السلطة المشروعة لملكها أيضاً هى من ناحية مسألة داخلية بحته (إذ ينبغى على الدولة ألا تتدخل فى المسائل الداخلية لغيرها من الدول) ومن ناحية أخرى فإن ذلك ليس أقل جوهرية من أن تتلقى هذه السلطة مشروعيتها التامة والنهائية من خلال اعتراف الدول الأخرى بها ، على الرغم من أن هذا الاعتراف يحتاج إلى ضمان الشرط الذى يقول إنه عندما تعترف الدول الأخرى بدولة ما ، فإن على هذه الدولة أن تعترف بتلك الدول ، أعنى أن تحترم استقلالها وبالتالى فإنها لا يمكن أن تقف موقف اللامبالاة ـ كل دولة بالنسبة للأخرى ـ بصدد ما يجرى فيها من أمور داخلية .

ويبرز سؤال بالنسبة لشعب البدو الرُّحل ، مثلاً ، أو أى شعب آخر يكون على مستوى منخفض من الحضارة هو : هل ينظر إلى هذا الشعب على أنه دولة ؟

لقد كانت وجهة النظر الدينية ـ كما هى الحال فيما مضى بالنسبة للشعب اليهودى والشعوب الإسلامية تتضمن تعارضاً على مستوى عال بين ، شعب معين وبين جيرانه وهكذا ينبذ الهوية العامة المطلوبة فى حالة الاعتراف .

٣٣٢ ـ التحقق الفعلى المباشر الذى تملكه أية دولة من وجهة نظر الدول الأخرى يتجزأ إلى كثرة من العلاقات تنظمها الإرادة التعسفية لكل من الجوانب المستقلة استقلالاً ذاتياً والتى تملك بالتالى الطبيعة الصورية ، التى تكون للعقد الخالص والبسيط ، وموضوع هذه العقود متنوع تنوعاً لا حد له أكثر مما هو عليه فى المجتمع المدنى ؛ لأن الأفراد فى المجتمع المدنى يعتمد بعضهم على بعض فى إشباع حاجاتهم ، فى حين أن الدول المستقلة استقلالاً ذاتياً هى أساساً كل يشبع احتياجاته داخل حدوده الداخلية .

(١) قارن المجلد الأول من « أصول فلسفة الحق » ص ١٤٧ من الترجمة العربية ـ العدد الخامس من المكتبة الهيجلية (المترجم) .

٣٣٣ ـ القضية الأساسية التى يقوم عليها القانون الدولى (أعنى القانون الكلى) الذى ينبغى أن يكون صحيحاً صحة مطلقة بين الدول بوصفه متميزاً عن المضمون الجزئى للمعاهدات الإيجابية(١) هى أن تلك المعاهدات بوصفها أساس الإلزام بين الدول ينبغى أن تحترم . ولكن مادامت سيادة الدولة تقوم على مبدأ علاقاتها بغيرها من الدول ، فإن الدول إلى هذا الحد تكون فى حالة طبيعية من حيث علاقتها بعضها ببعض ؛ فحقوقها لاتتحقق بالفعل إلا فى إراداتها الجزئية. لكن ليس فى إرادة كلية قوامها سلطة أعلى منها ، ومن ثم فإن هذا الشرط الكلى لا يتجاوز حالة ما ينبغى أن يكون ، وما يحدث فعلاً هو : أن العلاقات الدولية تسير طبقاً للمعاهدات وتتغير وفقاً لقطع هذه العلاقات .

(إضافة)

ليس هناك بريطور Praetor(٢) ليحكم بين الدول ، فعلى أحسن تقدير ، قد يكون هناك حكم أو وسيط ، هو يمارس وظائفه بصفة عارضة مشروطة فقط ، أى أن عمله يتوقف على الإرادات الخاصة للمتنازعين وقد كانت عند كانط Kant فكرة تحقيق السلام الدائم بواسطة عصبة أمم تقوم بعقد الصلح فى كل نزاع .

وأراد لها أن تكون سلطة معترف بها من كل دولة فردية ، وأن تكون حكماً فى جميع قضايا الخلاف لتجعل من المستحيل على المتنازعين أن يلجأوا إلى الحرب لحسم تلك القضايا وتفترض هذه الفكرة مقدماً الوفاق بين الدول ، ويعتمد هذا على أسس واعتبارات أخلاقية أو دينية ، أو غير ذلك ، لكنه يعتمد دائماً فى النهاية على إرادة خاصة ذات سيادة ، ولهذا السبب فسوف يظل موصوماً بالعرضية والاتفاق.

---

(١) فى الترجمة الفرنسية « العقود ... Contrats ص ٣٦٠ (المترجم) .

(٢) اسم لأكبر الحكّام فى روما القديمة فى أوائل العهد الجمهورى ، وقد أصبح فيما بعد يدعى « قنصلاً » منذ عام ٣٣٦ ق. م. وكان ينتخب سنوياً بريطور للإشراف على تصريف العدالة فى روما ، ومنذ ٢٤٢ ق. م. وإزاء اتساع علاقات روما الخارجية كان ينتخب سنوياً بريطور آخر للفصل فى القضايا التى يكون طرفا الخصومة فيها أو أحدهما من الأجانب ــ ولعل هذا المعنى الأخير هو الذى يقصده هيجل (المترجم) .

٣٣٤ - ويتبع ذلك أن الدول إذا ما اختلفت ، ولم يكن من المستطاع تحقيق الانسجام بين إراداتها الخاصة ، فإن النزاع لايمكن حسمه بغير الحرب ويكون للدولة من خلال رعاياها ارتباطات واسعة ومصالح متعددةالجوانب وهذه كلها يمكن أن تصاب بأضرار كبيرة وبسهولة .لكن لا يزال من المستحيل علينا أن نحدد ما هى فى ذاتها هذه الأضرار التى يجب أن نعدها خرقاً خاصاً للمعاهدة ، والتى هى إهانة موجهة إلى شرف الدولة واستقلالها . وسبب ذلك هو أن الدولة يمكن أن تخاطر بقيمتها اللامتناهية وشرفها فى كل جزء من مصالحها بالغاً مابلغت ضآلته وهى كلما كانت ميالة أكثر للتعرض للضرر ازداد اندفاع فرديتها القوية بحثاً عن مجال للنشاط فى الخارج أو خلفه ، وذلك نتيجة لاستقرار السلام الداخلى فيها لفترة طويلة .

٣٣٥ - وفضلاً عن ذلك فإن الدولة كائن روحى من حيث ماهيتها ، ومن ثم لا يمكنها أن تتوقف عند الاكتفاء بملاحظة الضرر بعد أن يكون قد وقع بالفعل . بل على العكس ينشأ بالإضافة كسبب للنزاع فكرة مثل هذا الضرر على أنها فكرة خطر يتهددها من قبل دولة أخرى مع إحصاء درجات الترجيح لهذا الجانب أو ذاك وجس النوايا .. إلخ .

٣٣٦ - ما دامت ترتبط الواحدة منها بالأخرى بوصفها كائنات مستقلة وبالتالى كإرادات جزئية تتوقف على صحة المعاهدات نفسها ، وما دامت الإرادة الجزئية للكل هى فى مضمونها إرادة صالحها الخاص البسيط والخالص ، فإنه يستتبع ذلك أن يكون هذا الصالح هو القانون الأعلى الذى يحكم سلوكها حيال غيرها من الدول ، تكون تلك هى الحال أكثرعندما تكون فكرة الدولة هى على وجه الدقة حذف التباين والصدام بين الحق (أعنى المضمون الجزئى الذى يملأ ذلك الفراغ) وعندما تصبح الدول ألوان من الكل العينى فإنها تبلغ لأول مرة مرحلة الاعتراف (نظر فقرة ٣٣١) .

٣٣٧ - إن خير الدولة الجوهرى هو خيرها بوصفها دولة جزئية فى مصالحها الخاصة وضعها الخاص ، وكذلك مع الأمور الخارجية الخاصة ، بما فى ذلك علاقاتها ومعاهداتها الجزئية ، ومن ثم فإن سلوك حكومتها هو مسألة

حكمة جزئية ليس مسألة عناية إلهية كلية أو شاملة (قارن فقرة رقم ٣٢٤)وبالمثل فإن غايتها من علاقتها بالدول الأخرى ومبدأها فى تبرير شن الحروب أو عقد المعاهدات ليس فكراً كلياً (فكرة الخير للإنسانية أو حب الشر) إنما فقط الضرر الواقع على صالحها بالفعل أو الذى يتهدده كشيىء نوعى خاص بها

(إضافة)

لقد كان التعارض بين الأخلاق والسياسة والمطالبة بخضوع الثانية للأولى ، موضوع نقاش طويل بين الناس فيما مضى ، ولايطلب منا هنا سوى أن نسوق عند هذه النقطة ملاحظة عامة . إن صالح الدولة وخيرها له مزاعم وشرعية تختلف تماماً عن شرعية صالح الفرد فالجوهر الأخلاقى ، أو الدولة له وجود متعين ، أعنى له حقه الذى يتجسد مباشرة فى شىء موجود ، وهو ليس شيئاً مجرداً بل عينيًا ولا يمكن أن يكون مبدأ سلوكها وتصرفها سوى هذا الوجود العينى وليس واحدة من تلك الأفكار الكلية التى يقال إنها أوامر أخلاقية ، وعندما يزعم أن السياسة تتضارب مع الأخلاق ، وبالتالى تكون دائماً خاطئة فإن النظرية المقترحة تعتمد على أفكار سطحية عن الأخلاق Morality وعن طبيعة الدولة ، وعلاقتها بجهة النظر الأخلاقية .

٣٣٨ ـ واقعة أن الدول تعترف كل منها بالأخرى بالتبادل على أنها دول تبقى حتى فى الحرب والتى هى وضع يختفى فيه الحق وتتسلط القوة والمصادفة رابطة تعتبر فيها كل دولة بالنسبة للأخرى شيئاً مطلقاً . ومن هنا فإنه فى الحرب ، فإن الحرب ذاتها تتسم بأنها شىء ينبغى أن يزول ، ومن ثم فهى تتضمن الشرط المطابق لقانون الشعوب Jus Gentiuwmn وهى صون احتمال السلام (وهكذا ، مثلاً ، نجد أنه ينبغى احترام المبعوثين أو الممثلين للدولة) بصفة عامة ينبغى الا تشن الحرب ضد المؤسسات الداخلية ، أو ضد سلامة الأسرة الحياة الخاصة ، أو ضد الأشخاص وقدراتهم الخاصة .

٣٣٩ ـ وفضلاً عن ذلك فإن العلاقات بين الدول (مثلاً فى زمن الحرب

الاتفاقيات المتبادلة حول أخذ الأسرى المسجونين ، وفى زمن السلم منح الحقوق لرعايا الدول الأخرى من أجل أغراض التجارة الخاصة والمعاملات ... إلخ) ـ تعتمد أساساً على أخلاق الأمم التى هى الكلية الداخلية للسلوك والتى تبقى قائمة فى جميع الظروف .

٣٤٠ ـ إن الدول تسلك فى علاقاتها مع غيرها من الدول الأخرى كما لو كانت كائنات جزئية ، ومن هنا كانت علاقاتها بنسبة كبيرة اضطرابات عظيمة للعرضية الخارجية والجزئية الداخلية للأهواء والمصالح الخاصة والغايات الأنانية ، والمواهب والفضائل والرذائل، والعنف والخطأ ، وهذه كلها تندفع معاً ويتعرض فى دوامتها الكل الأخلاقى ذاته ، واستقلال الدولة للعرضية والمصادفة . فمبادئ روح كل شعب[1] قاصرة عليه تماماً على اعتبار جزئيتها ، لأنها تستمد من هذه الجزئية ، بما هى أفراد لهم وجود معين ، تحققها الموضوعى ووعيها بذاتها وفضلاً عن ذلك فإن أعمالهم ومصائرهم فى علاقتهم المتبادلة بعضهم لبعض هو جدل هذه الأرواح بوصفها تناهى ومنه يظهر الروح الكلى ، أى روح العالم ، متحرراً من كل قيد ، منتجاً ذاته كشىء يمارس حقه ـ وحقه هو أعلى حق على الإطلاق ـ على هذه العقول المتناهية فى تاريخ العالم الذى هو محكمة العالم .

جـ ـ تاريخ العالم

٣٤١ ـ العنصر الذى توجد بواسطته الروح الكلية فى الفن هو الحدس والخيال ، وفى الدين : الشعور والتفكير التمثيلى ، وفى الفلسفة : الحرية

(١) فكرة روح الشعب ... Volksgeist كما لاحظ ماسينو ... Messineo ربما ترجع تماماً إلى مونتسكيو ... Montesquieu فى كتابه « روح الشرائع » الفصل الرابع عشر (فقرة ٤ ، ٥)ـ ولقد استخدم هذا المصطلح أيضًا كل من كانط وهردر ... ,Kant Herder وهو فكرة شائعة عند المدرسة التاريخية من فقهاء القانون .

وعبارة « تاريخ العالم هو محكمة التاريخ » هى جملة مقتبسة من قصيدة شيللر Schiller الاستسلام أو الإذعان ... Resignation ، وهيجل لم يدخل عليها علامات الاقتباس ، وربما هذا هو السبب فى أن العبارة أحياناً ما تنسب خطأ إليه (نقلاً عن نوكس ... T. M. Knor ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥) (المترجم) .

الخالصة للفكر . أما في تاريخ العالم فإن هذا العنصر هو التحقق الفعلي للروح بكل مجالها : الداخلي والخارجي على السواء - إن تاريخ العالم هو محكمة التاريخ لأنه في كليته المطلقة الجزئي - أعني آلهة المنازل Penates (آلهة البيت عند الرومان) المجتمع المدني ، روح كل شعب في تحققها المنوّع - لا يوجد إلا كمثالي فقط ، وحركة الروح في هذا العنصر هي عرض هذه الحقيقة(١) .

٣٤٢ - ومن ناحية أخرى فإن تاريخ العالم ليس هو حكم القوة المحضة أعني الضرورة المجردة غير العقلية لقدر أعمى . بل على العكس ما دامت الروح هي ضمنياً وفعلياً ، العقل، والعقل يتضح لذاته في الروح بوصفه معرفة فإن تاريخ العالم هو التطور الضروري انطلاقاً من فكرة حرية الروح وحدها ، لعناصر العقل، وبالتالي للوعي الذاتي ولحرية الروح . وهذا التطور هو التأويل والتحقق الفعلي للروح الكلي .

٣٤٣ - تاريخ الروح هو عملها الخاص ، فالروح ليس إلا ما تعمل ، وعملها إنما يستهدف أن تجعل من ذاتها موضوعاً لوعيها الخاص . وعملها في التاريخ هو أن تظفر بوعي لذاتها كروح ، وأن تفهم ذاتها وهي تؤول نفسها لنفسها . وهذا لفهم هو وجودها ومبدؤها، وإكمال الفهم في مرحلة معينة هو في الوقت نفسه رفض لهذه المرحلة وتجاوز لها إلى مرحلة أعلى ، وإذا شئنا استخدام لغة مجردة فالروح تفهم هذا الفهم على نحو جديد ، أو بعبارة أخرى ، تعود إلى ذاتها خارجة من رفضها لهذه المرحلة الدنيا من الفهم ، هو روح مرحلة عليا أعلى من تلك المرحلة التي تقف عندها في فهمها السابق .

(إضافة)

التساؤل حول إمكان بلوغ الكمال وتربية الجنس البشري يظهر هنا ، فأولئك

---

(١) الفقرات من ٣٤١ حتى ٣٦٠ هي ملخصات موجزة جداً لفلسفة التاريخ عند هيجل ، وبدون الشروح التي يزودنا بها هذا الكتاب فربما كانت بالغة الصعوبة في فهمها سواء بالألمانية أو بأية لغة أخرى . (المترجم) .

الذين يؤكدون(١) فكرة إمكان بلوغ الكمال هذه قد تنبأوا بشيء عن طبيعة الروح، شيء يقول إن طبيعتها هي أن يكون قانون وجودها مبدأ: « اعرف نفسك» وما دامت تعرف ما هي عليه أن يكون لها صورة أعلى من الصورة التى كانت تشكل وجودها المحض(٢) . لكن الروح عند أولئك الذين يرفضون هذه النظرية تبقى كلمة فارغة ، والتاريخ يبقى عملاً سطحياً لتناحرات وأهواء بشرية عارضة ، وحتى لو أنهم تحدثوا بصدد التاريخ عن عناية إلهية وخطة للعناية الإلهية معبرين بذلك عن الإيمان بقوة عليا فإن أفكارهم تظل فارغة لأنهم أعلنوا صراحة أن خطة العناية الإلهية بالنسبة لهم لا يمكن معرفتها ولا يمكن تصورها(٣) .

٣٤٤ ـ تظهر الدول ، والأمم ، والأفراد فى مسيرة روح العالم ويبعث فيها الحياة ذلك المبدأ الجزئى المتعين الذى يمكن تأويله وتحققه الفعلى فى تنظيماتها وفى ظروف حياتها ونطاقها ككل ، وعلى حين أن وعى هذه الدول محصور فى هذه الظروف ، وهى نفسها مستغرقة فى مصالحها الدنيوية ، فإنها تكون طوال الوقت الوسائل والأدوات اللاواعية التى تستخدمها روح العالم وهو يتحقق. والأشكال التى تتخذها تختفى وتزول فى الوقت الذى يستعد فيه الروح المطلق ليتجاوزها ، وينتقل إلى مرحلة تالية أعلى .

٣٤٥ ـ العدل والفضيلة ، والشر ، والعنف ، والرذيلة ، والمواهب ومنجزاتها والأهواء القوية والضعيفة ، والخطيئة والبراءة ، وإشراق الحياة الفردية والشعبية

---

(١) يشير هيجل هنا أساساً إلى لسنج ... Lessing الذى ظهر كتابه « تربية الجنس البشرى » عام ١٧٨٠ (المترجم) .

(٢) مبدأ « اعرف نفسك » يمثل الفكرة الأساسية فى تعاليم سقراط (انظر المجلد الأول من « أصول فلسفة الحق » ص ٢٤٣ من ترجمتنا العربية) ، عندما يعرف المرء أخلاقه وشخصيته عندئذ ترتفع روحه إلى مستوى عال عن ذلك المستوى الذى كانت عنده قبل أن تبلغ المعرفة ، مثلا : لو أن رجلاً عرف أنه آثم أو خاطئ عندئذ فإنّ هذه المعرفة نفسها تجعله أفضل مما كان عليه عندما ارتكب الأثم دون أن يتبين هذه الحقيقة (المترجم) .

(٣) من المحتمل أن تكون الإشارة إلى كانط الذى يقول : « فى أول ملحوظة تكميلية لكتابه « السلام الدائم » إن ضمان تقدم الإنسان والغاية المؤقتة للحرب تكمنان فى الطبيعة أو فى العناية الإلهية التى لا يمكن معرفتها رغم أن خطتها موجودة (المترجم) .

واستقلال الدول والأفراد، وسعادتهم وشقاؤهم ، هذه كلها لها معناها وقيمتها المحددان فى مجال التحقق الفعلى المعروف ، حيث يحكم عليها وحيث تنال نصيبها رغم أنه ناقص فحسب . فتاريخ العالم يعلو فوق وجهات النظر التى تأتى بها هذه الأمور . فكل مرحلة من مراحله هى حضور للحظة الضرورية فى فكرة روح العالم ، وتبلغ هذه اللحظة حقها المطلق فى تلك المرحلة . والأمة التى تجسد حياتها هذه اللحظة تضمن لنفسها المجد والسعادة ، وتجنى ثمرة أعمالها .

٣٤٦ ـ التاريخ هو الروح وقد ارتدت ثوب الحوادث أو التحقق الفعلى المباشر للطبيعة ، ومن ثم فإن مراحل تطوره تقدم بصفها مبادئ طبيعية مباشرة . وهذه المبادئ ، لأنها طبيعية ، فهى عبارة عن كثرة خارجية كل منها للآخر ، لهذا فهى تقم بتلك الطريقة التى تجعل كل مبدأ مخصص لأمة ما فى صورة خارجية وفقاً لظروفها الجغرافية والانثروبولوجيا .

٣٤٧ ـ الأمة التى تنسب إليها لحظة من لحظات الفكرة فى صورة مبدأطبيعى يعهد إليه بأن يعطى النتيجة الكاملة لتلك اللحظة فى تقدم النمو الذاتى والوعى الذاتى لروح العالم . هذه الأمة هى التى تسيطر فى تاريخ العالم فى تلك الحقبة المعينة ، وهى لا تستطيع أن تصل إلى لحظة تألقها وازدهارها سوى مرة واحدة فقط (انظر فقرة ٣٤٥) ، وفى مقابل هذا الحق المطلق الذى تناله هذه الأمة فى تلك المرحلة من مراحل تطور روح العالم بوصفها حالة للفكرة ، فإن أرواح الأمم الأخرى تكون بغير حقوق فهذه الأمم شأنها شأن غيرها التى انقضى عهد تألقها وازدهارها لم يعد يحسب لها حساب فى تاريخ العالم .

(إضافة)

يتضمن تاريخ الأمة الواحدة ذات التطور التاريخى الكلى :

(أ) تطور المبدأ الذى تقوم عليه من مرحلته الجنينية الكامنة إلى أن يزهر فى الحياة الأخلاقية ويصل إلى حرية الوعى الذاتى ويشق طريقه فى التاريخ الكلى ويتضمن أيضاً .

(ب) فترة انحطاطها وتدهورها مادام هذا الانحطاط والتدهور هو الذى يبرز انبثاق مبدأ أعلى فى هذه الأمة بوصفه الجانب السلبى الخالص الخاص بها، وعندما يحدث ذلك ينتقل الروح إلى مبدأ جديد وهكذا يعلن الانتقال إلى أمة أخرى تحمل مغزى التايخ الكلى (تاريخ العالم) . وبعد هذه الحقبة فإن الأمة المنهارة تفقد اهتمام المطلق ـ حقاً أنها قد تمتص وتستوعب المبدأ الأعلى من الناحية الايجابية وتشرع فى بناء حياتها على أساسه . لكن المبدأ لا يكون شبيهاً إلا بالطفل بالتبنى ، وليس طفلاً من صلب الإنسان فتكون روابط حية وقوية من الداخل وربما تفقد الأمة استقلالها الذتى ، وقد تستمر فى الوجود ، وقد تمضى أيامها فى ضجر ، كدولة جزئية ، أوكمجموعة من الدول تنهمك بغير نظام أو منطق فى مشروعات كثيرة فى الداخل ومعارك متعددة فى الخارج .

٣٤٨ ـ جميع الأفعال ، بما فيها أفعال تاريخ العالم ، يتوجها أفراد بوصفهم ذوات تضفى التحقق الفعلى على جوهر الروح (راجع الملحق للفقرة ٢٧٩) فهم أدوات حية لما هو عمل جوهرى لروح العالم ، ومن ثم فهم متحدون ومع هذا العمل على نحو مباشر ، رغم أنه خاف عليهم ، وليس هدفهم ولا موضوعهم. (انظر فقرة ٣٤٤) ولهذا فإنهم لا يتلقون بالنسبة لعمل روح العالم جزاء ولا شكراً لا من معاصريهم (انظر فقرة ٣٤٤) ولا من الرأى العام فى المراحل التالية . وكل ما يمنحهم إياه مثل هذا الرأى العام هو شهرة خالدة بالنسبة للصورة الذاتية لأفعالهم[1] .

٣٤٩ ـ لا تبدأ الأمة بكونها دولة ، فالانتقال من العائلة والعشيرة والقبيلة والحشد..إلخ إلى التنظيمات السياسية هو التحقق الفعلى للفكرة فى صورة تلك الأمة ـ ونبعث هذه الصورة نجد أن الأمة بوصفها الجوهر الأخلاقى ، التى هى

(١) أعمال عظماء الرجال هى « ذاتية من حيث الصورة » على اعتبار أنها ببساطة أعمال أفراد لديهم وعى ذاتى بأنفسهم ، لكن جوهر هذه الأعمال أو مضمونها هو إنجاز لروح العالم وليس للفاعل الفردى ، ويجنى الفرد شهرته بسبب انه طبع الصورة الذاتية والشخصية على ما أحدثه روح العالم ، وقد يوضح التاريخ الفلسفى بالتفصيل الجوهر الحقيقى الأصلى للأفعال ، وهو جوهر لم يكن للفاعل فيه أى فضل . لكن الرأى العام والتاريخ بالمعنى العادى للكلمة ـ يجهلانه . (المترجم) .

عليه ضمنياً ، ينقصها الموضوعية لتى تجعل لها أمام نفسها وأمام أعين الآخرين تجسداً كلياً وصحيحاً ، على نحو كلى ، فى القوانين ، أعنى فى أفكار متعينة، وكنتيجة لذلك فإنها تفشل فى أن تحقق ضمان اعتراف الآخرين بها . وطالما أنها تفتقر إلى القانون الموضوعى وإلى التنظيم العقلى العلنى الصريح فإن استقلالها لن يكون سوى إستقلال صورى فحسب وليس سيادة .

إنه لمن الخطأ حتى بالنسبة للأفكار الشائعة أن نطلق على النظام الأبوى البطرياركى اسم « الدستور » أو على الشعب الذى يحكم بواسطة حكومة بطرياركية اسم « الدولة » أو على استقلاله اسم « السيادة » ومن هنا فإنه قبل أن يبدأ التاريخ بالفعل ، فإننا نجد لدينا من ناحية براءة باهتة مملة خالية من المصلحة كما نجد من ناحية أخرى شجاعة الانتقام ، وشجاعة الصراع من أجل الاعتراف الصورى (راجع الفقرة ٣٣١ وملحق للفقرة ٥٧) .

٣٥٠ ـ إن من الحق المطلق للفكرة أن تخطو إلى الوجود وتظهر فى قوانين محددة واضحة ومؤسسات موضوعية ابتداء من الزواج والزراعة(انظر ملحق للفقرة ٢٠٣)(١) سواء تحقق هذا الحق بالفعل فى صورة تشريع إلهى وفضل من الله أو فى صورة العنف الخطأ(٢)، وهذا الحق هو حق الأبطال فى تأسيس دول.

٣٥١ ـ ونفس الاعتبار يبرر أن تنظر الأمم المتحضرة إلى الأمم المتخلفة عنها من حيث المؤسسات ، التى هى اللحظات الجوهرية فى الدولة ، وتعاملها على أنها برابرة . وعلى ذلك فقد يعامل شعب الرعاة شعوب الصين على أنهم برابرة، وهذان معاً هم برابرة من وجهة نظر الشعوب الزراعية ..إلخ والأمة المتحضرة على وعى بأن حقوق البرابرة لا تتساوى مع حقوقها وتعامل استقلالها على أنه استقلال صورى فحسب .

عندما تنشب الحروب والمنازعات فى مثل هذه الظروف نجد أن السمة التى

---

(١) فى الترجمة الفرنسية التى تنتج من الزواج والزراعة Qui Resulitent ص ٣٧٠ .

(٢) فى الترجمة الفرنسية العنف الخارج عن الحق De Hors Du Droit ص ٣٧٠ .

تضفى عليها مغزى من قبل تاريخ العالم هو القول بأنها صراعات من أجل الاعتراف بشئ ذى قيمة ذاتية نوعية خاصة .

٣٥٢ ـ إن الأفكار العينية ، وأرواح الشعوب تستمد حقيقتها ومصيرها من الفكرة العينية التى هى الكلية المطلقة ، أعنى من روح العالم ، فحول عرشها يلتفون بوصفهم المنفذين لتحققها الفعلى وبوصفهم علامات وشواهد على عظمتها. وهى بوصفها روحاً فهى ليست شيئاً سوى حركتها النشطة الفعالة التى تتجه بها نحو المعرفة المطلقة بذاتها ، ومن ثم نحو تحرير وعيها من صورة المباشرة الطبيعية وهكذا تعود إلى ذاتها . وعلى هذا النحو فإن مبادئ تكون هذا الوعى الذاتى فى أثناء تحرره وهى المبادئ التى تمثل المناطق الرئيسية فى تاريخ العالم عددها أربعة .

٣٥٣ ـ إن الروح فى أول كشف مباشر لها تتخذ مبدأها فى صورة الروح الجوهرية ، أعنى صورة الهوية التى تمتص فيها الفرديةفى ماهيتها ولا يعترف صراحة بدعواها .

والمبدأ الثانى : هو هذه الروح الجوهرية المزودة بمعرفة حتى لتصبح تلك الروح فى آن واحد المضمون الإيجابى للروح وملؤه وكذلك الإدراك الذاتى الفردى الذى هو الصورة الحية للروح .هذا المبدأ هو الفردية الأخلاقية بوصفها جمال(١)

والمبدأ الثالث : هو التعمق الداخلى لهذا الإدراك الذاتى الفردى وللمعرفة إلى أن تصل إلى الكلية المجردة ، ومن ثم إلى تعارض لا متناه للعالم الموضوعى الذى أصبح بنفس الفعل عالماً مهجوراً من الروح . ومبدأ التكوين الرابع هو تحول هذا التعارض وانقلابه حتى تتلقى الروح حقيقتها فى حياتها الداخلية كما تتلقى

---

(١) يعتقد هيجل أن الجمال هو المبدأ الذى يرتكز عليه العالم اليونانى ، وهو يرى أن الجمال هو الفكرة على نحو ما تظهر فى صورة حسية ، أعنى أن الجمال والحقيقة متحدان فى هوية واحدة ، لكن الحقيقة هى مركب واضح من الأضداد فى حين أن الجمال هو وحدة مشعور بها دون اى اختلاف صريح ، وحدة الأسرة أو العائلة هى وحدة جوهرية مبنية على الشعور ، فالجوهر لم يميز نفسه إلى موجودات جزئية قائمة بذاتها، ثم يعود ليؤكد وحدوته على مستوى أعلى وأكثر عينيه .... من تعليقات نوكس (المترجم) .

ماهيتها العينية ، وتصبح مع الموضوعية فى بيتها ومتوافقة مع ذاتها . والروح التى انقلبت على هذا النحو على الجوهرية التى بدأت بها هى الروح التى عادت من التعارض اللامتناهى ، والتى أنتجت بالتالى وعرفت حقيقتها على أنهافكرة وعلى أنها عالم من القوانين الفعلية .

٣٥٤ ـ المناطق الرئيسية لتاريخ العالم وفقاً لهذه المبادئ الأربعة هى مايأتى :

(١) العالم الشرقى .

(٢) العالم اليونانى .

(٣) العالم الرومانى

(٤) العالم الجرمانى .

٣٥٥ ـ (١) العالم الشرقى :

النظرة الجوهرية للعالم هى المرحلة الأولى وهى نظرة بغير تقسيم داخلى هى تظهر فى مجتمعات طبيعية يحكمها نظام أبوى بطرياركى ـ وطبقاً لهذه النظرة فإن الصورة الدنيوية للحكومة هى صورة ثيوقراطية والحاكم هو أيضاً الكاهن الأعظم أوالله نفسه . والدستور والتشريع هما الدين فى نفس الوقت فى حين أن الأوامر الدينية والأخلاقية أو العرف ، والمعاملات هى فى الوقت نفسه القانون الإيجابى الطبيعى ، وتفقد الشخصية الفردية وسط تألق هذا النظام بوصفه كلاً ، حقوقها وتتلاشى ، أما عالم الطبيعة الخارجى فهو إما أن يكون إلهياً مباشرة أو مفخرة لله ، ويصبح تاريخ الواقع قصيدة شعر .

أما التميزات فهى تتطور إلى عادات وحكومة ودولة فى جوانبها المتعددة وهى تصبح فى حالة عدم وجود القانون وبساطة العرف ، طقوساً معدة مربكة ومضطربة محشوة بالخرافات ، كما تصبح ألواناً من المصادفات لحكم تعسفى ولقدرة شخصية ، كما تتبلور الاختلافات الطبقيةلتصبح طبقات مغلقة وراثية، ومن ثم فلا يوجد فى الدولة الشرقية شىء ثابت محدد لأن ما هو ثابت يتحجر ، وهى من ثم لا تعيش إلا فى حركة خارجية ، وهى حركة تصبح فى النهاية اكتساح وخراب أساسيين ، وليس سلامها الداخلى سوى سلام حياة غير سياسية وانغماس فى الضعف والإجهاد .

(إضافة)

لا تزال الذهنيـة الجـوهرية الطبيـعيـة تمثل لحظة فى تطور الدولة ، والنقطة التى تتخذ عندها أية دولة هذه الصـورة هى البداية المطلقة لتاريخهـا . ولقد أكد ذلك بإلحاح وبرهن عليه بعلم وبصيـرة نافذة فيما يتعلق بتاريخ الدول الجـزئية دكتور شتور Dr. Stuhr فى كتـابة عن تدهـور الدول الطبيـعية (برلين عام ١٨١٢) وهـو كتاب يشـق الطريق نحـو الدراسة العقلية للتـاريخ الدسـتورى للتاريخ بصفـة عامة ، ففى هذا الكتـاب يشير المؤلف بوضـوح إلى أن مبدأ الذاتية ، وحرية الوعى الذاتى ، هـو مبدأ الشـعب الجرمانى ، لكن الكتاب لا يسيـر أبعد من سقوط الدول الطبيـعية وانهيارها ، وبالتالى فإن المبدأ لا يسير إلا إلى الحد الذى يبدو فيه إما بوصفه حركة قلقة كالهـوى البشـرى والفسـاد ، أو فى صورته الجـزئية بوصـفه عـاطفة حيث لم يتطور بعد إلى موضـوعية جوهـرية الوعى الذاتى أو إلى نظام تشـريعى منظم .

٣٥٦ - (٢) العـالم اليـونـانى :

لهذا العـالم تلك الوحدة الجوهـرية : وحـدة المتناهى واللامتناهى ، لكنها ليسـت سـوى خلفـية غـامـضـة مطمـورة فى الأعـمـاق المعـتـمـة للذاكـرة ، فى الكهـوف[١] والأيقونات التـقليدية . وهـذه الخلفيـة تول مـرة أخرى من الروح الذى يمايز نفسه ويتـفرع إلى ذهـنية فـردية ، وتنبـثق فى ضـوء المعـرفـة وتتشـكل فى جـمـال الحيـاة الأخـلاقـيـة الحـرة الهـادئة . وفى عـالم يـجـمـل هذا الطابع ينشـأ مـبـدأ الفـردية الشـخـصـيـة . رغم أنه مـازال لا يشـتـمل على نفسـه وإنما يبـقى فى وحـدته المثـالية وتكون النتيجة أن ينقسـم الكل إلى مـجموعات جزئية لروح الأمة[٢] ويعزى القرار

(١) ربما كانت الإشارة إلى الأسرار الغـامضة لاليوسيس .. Eleusus وهى مدينـة قديمة فى اتيكا ببلاد الأغريق على بعد ١٩ كم إلى الشمـال الغربى من أثينا ، وكانت طوال العصـور القديمة مقر « الطقـوس الأليوسية ذات الأسرار » فقـد كان يوجد فيها معبد لديمتر حيث كانت تقام أيضاً ألعاب تتصل بتلك الطقوس .

(٢) يشير إلى تفسير اليونان إلى « دولة المدينة » فى أعداد كبيرة لكل منها أرواح خاص بها (المترجم) .

النهائى ، لا إلى ذاتية الوعى الذاتى المستقل ، بل إلى سلطة أعلى منها تقع خارجها (انظر الإضافة إلى الفقرة ٢٧٩) ومن ناحية أخرى فإن إشباع الحاجات الجزئية لا يوجد فى دائرة الحرية بل تحال تماماً إلى طبقة العبيد .

٣٥٧ـ (٣) العالم الرومانى :

فى العالم الرومانى يتحقق التمايز ويصل إلى نهايته ، حيث تنشطر الحياة الأخلاقية بلا حد إلى طرفين قصيرين هما : الوعى الذاتى للأشخاص من ناحية والكلية المجردة من ناحية أخرى [١] . ويبدأ هذا التعارض بصدام بين الحدس الجوهرى للأرستقراطية ، ومبدأ الشخصية الحرة فى صورته الديمقراطية، وكلما نما هذا الصدام تطور الجانب الأرستقراطى حتى يبلغ حد الخرافة وتثبيت سلطة البحث عن الذات الجافة ، فى حين يبلغ الجانب الديمقراطى حد الفساد شيئاً فشيئاً حتى ينحط إلى مرتبة الغوغاء [٢] . وفى النهاية يتفكك الكل وتكون النتيجة الفساد العام ، وانهيار الحياة الأخلاقية ، وتموت البطولات الشعبية فى وحدة البانثيون Pantheon[٣] ويهبط الأفراد جميعاً إلى مرتبة الأشخاص العاديين المتساوين بعضهم مع بعض والمزودين بالحقوق الصورية ، والرابطة الوحيدة التى تربطهم هى الإرادة الذاتية المجردة النهمة التى لاتشبع .

٣٥٨ـ (٤) العالم الجرمانى :

على هذا النحو تغرق الروح ، معها عالمها كذلك . تضيع فى مجموعة الأحزان لا نهاية لها[٤] ، للمصير الذى سوف يلقى ذلك الشعب أعنى الشعب اليهودى .

---

(١) فى العصور الأولى للجمهورية الرومانية (المترجم) .

(٢) نهاية الجمهورية الرومانية من عصر جراكيوس ... Gracdi إلى عصر اوغسطس ... Augustus (المترجم) .

(٣) البانثيون : هو الهيكل المخصص لجميع الآلهة ، والمقصود هنا هو تأليه الأباطرة (المترجم) .

(٤) يشير هيجل بذلك إلى عملية صلب المسيح « والشعور بأن الله قد مات » من تعليقات نوكس ص ٣٧٦ (المترجم) .

إن الروح هنا تعود مكبوتة فى ذاتها ، فى أقصى سلبية مطلقة لها .

وتلك هى نقطة التحول المطلقة . فالروح تخرج من هذا الموقف وتلمح الإيجابية اللامتناهية لحياتها الداخلية ولطابعها الجوانى هذا ، أعنى أنها تدرك مبدأ وحدة الطبيعتين الإلهية والبشرية . والتوفيق بين الحقيقة الموضوعية والحرية ، بوصفهما حقيقةوحرية تظهران فى داخل الوعى الذاتى والذاتية ، وهو توفيق يقوم به مبدأ الشمال ، وتجد فيه الشعوب الجرمانية رسالتها .

٣٥٩ ـ يكون المبدأ فى البداية داخلياً ومجرداً ، فهو يوجد فى الشعور على أنه إيمان ، ومحبة ، وأمل ، وتوفيق ، وحل لجميع المتناقضات وهو بذلك يكشف عن مضمونه ويحوله إلى واقع فعلى وإلى معقولية واعية لذاتها ، ليصبح وهو عالم يصبح بهذه الذاتية أيضاً عالم الهوى الفردى الفج والعادات الهمجية . وفى مواجهة هذا العالم نجد عالماً آخر يتجاوزه وهو مملكة العقل ، التى مضمونها هو حقيقة الروح (أو مبدؤها) لكنها حقيقة لم تصبح فكراً بعد وهى لهذا ظلت تحجبها غلالة من المجاز الهمجى المتخلف ، وعالم الما وراء هذا ، بوصفه يمثل قوة الروح وسيطرتها على عالم القلب الدنيوى يتصرف نحو العالم الأخير على أنه قوة ضاغطة مخيفة .

٣٦٠ ـ ويقف هذان العالمان يتمايز الواحد منهما عن الآخر(١) ، على الرغم من أنهما يضربان بجذور مشتركة فى وحدة واحدة وفكرة واحدة . ويشتد هذا التمايز إلى حد التعارض المطلق ، ثم ينشب صراع عنيف يهبط فيه العالم الروحى من عليماء سمائه إلى العالم الأرضى هنا وهناك إلى دنيا مشتركة بين الواقع والفكر، أما العالم الدنيوى فهو ، من ناحية أخرى ، يبنى استقلاله المجرد فى الفكر ومبدأ الوجود العقلى والمعرفة العقلية ، أعنى فى عقلانية الحق والقانون وبهذه الطريقة يفقد التعارض جوهره ويتلاشى ، وعالم الواقع قد نبذ بربريته ومزاجه الظالم ، فى حين أن عالم الحقيقة قد تخلى عن عالم الماوراء وقوته التعسفية ، حتى لقد أصبح التوفيق الحقيقى الذى يكشف عن الدولة بوصفها

---

(١) يقصد كنيسة العصور الوسطى وإمبراطورية العصر الوسيط ـ نوكس ص ٣٧٦ (المترجم) .

صورة العقل وتحققه توفيقاً موضوعياً . ففى الدولة يجد الوعى الذاتى فى التطور العضوى التحقق الفعلى لمعرفته وإرادته الجوهريتين ، كما يجد فى الدين الشعور والتمثل لهذه الحقيقة ذاتها بوصفها ماهوية مثالية . أما فى العلم الفلسفى فهو يجد الإدراك العقلى الحر والمعرفة بهذه الحقيقة بوصفها هى هى نفس الحقيقة فى تجلياتها المتبادلة التى يكمل بعضها بعضاً أعنى فى الدولة ، وفى الطبيعة ، وفى العالم المثالى(١) .

* * *

(١) وهى التجليات الثلاثة التى سبق أن أشار إليها هيجل فى « موسوعة العلوم الفلسفية » فقرات ٥٥٣ ـ ٥٧٧ ، وأعنى بها : عالم الفن ، وعالم الدين ، وعالم الفلسفة. (المترجم) .

« ملحقـــات »

نقدم فى الصفحات القادمة ، كما فعلنا فى الجزء الأول ، الملحقات التى أضافها إدوارد جانز E. Gans من مذكرات الطلاب التى كتبت أثناء المحاضرات الهيجيلية(*) .

(*) قارن تعليقنا فى الجزء الأول من ترجمتنا « لأصول فلسفة الحق » ص ٢٧٧ .

SS

ملحق للفقرة ١٤٤ :

توجد اللحظتان : الموضوعية ، والذاتية على حد سواء خلال الحياة الأخلاقية لكنهما معاً عبارة عن صور لها فحسب . أما جوهرها فهو الخير أعنى الموضوعى الممتلئ بالذاتية ـ ولو أننا درسنا الحياة الأخلاقية من زاوية موضوعية فربما قلنا أننا فيها لا نعى أنفسنا من الناحية الأخلاقية .

وبهذا المعنى أعلنت أنتيجونا Antigone : « لا أحد يرى من أين أتت القوانين ، فهى خالدة » . أى أن طابعها المتعين مطلق ، وأساسه يكمن فى طبيعة القوانين ذاتها ولجوهر الحياة الأخلاقية ، وعلى كذلك فإن مكانة هذا الوعى لا ترتفع قط أكثر من كونها لحظة واحدة .

ملحق للفقرة ١٤٥ :

ما دامت قوانين ومؤسسات النظام الأخلاقى هى التى تشكل مفهوم الحرية فهى جوهر الأفراد أو ماهيتهم الكلية ،الذين يرتبطون بها بوصفهم أعراض هذا الجوهرفحسب ، فسواء أوجد الفرد أم لم يوجد فالأمر سيان بالنسبة للنظام الأخلاقى الموضوعى ، فهذا النظام هو وحده الدائم وهو القوة التى تنظم حياة الأفراد ، وهكذا فقد صور الجنس البشرى النظام الأخلاقى على أنه عدالة أزلية ، وعلى أنه آلهة موجودة وجوداً مطلقاً ، فى مقابل أعمال الأفراد الفارغة المجدبة التى تبدو بالنسبة لها وكأنها لعبة أطفال .

ملحق للفقرة ١٤٩ :

لا يكون الواجب قيداً إلا على الإرادة الذاتية للذات ، فهو لا يقف إلا فى طريق الخير المجرد الذى تتعلق به الذاتية ، فعندما تقول : إننا نريد أن نكون أحراراً فإن المعنى الأول لهذه الكلمات هو ببساطة : أننا نريد الحرية المجردة ، وكل مؤسسة ، كل عضو فى الدولة يقف كالقيد فى وجه هذا الضرب من الحرية وهكذا نجد أن

الواجب ليس قيداً على الحرية ، وإنما هو قيد فقط على الحرية المجردة ، أعنى على اللاحرية ، فالواجب هو بلوغ ماهيتنا ، وهو الظفر بالحرية الإيجابية .

ملحق للفقرة ١٥٠ :

لا يكفى الاتفاق مع النظام الأخلاقى فى هذه المناسبة الجزئية أو تلك ليكون الإنسان فاضلاً ؛ لأنه لا يكون فاضلاً إلا إذاكان هذا الضرب من السلوك هو العنصر الثابت الراسخ فى شخصيته .فالفضيلة هى أشبه بالبراعة الأخلاقية ، السبب الذى من أجله نتحدث عن الفضيلة فى يومنا الراهن أقل مما كان يحدث فى الماضى ، هو أن الحياة الأخلاقية لم تعد تشبه صورة الطابع الفردى الجزئى إلا بصورة أقل. والفرنسيون هم الشعب الذى يتحدث كثيراً عن الفضيلة بطريقة ممتازة والسبب أن الحياة الأخلاقية للفرد بينهم هى مسألة أقرب إلى بنيته الشخصية أو نمط طبيعى فى سلوكه . والألمان ، من ناحية أخرى ، أكثر تفكيراً فيها ؛ لأن نفس المضمون يكتسب عندهم صورة الكلية .

ملحق للفقرة ١٥١ :

كما أن للطبيعة قوانينها كما تتبع الحيوانات قانونها ، الأشجار والشمس إلخ. كذلك العادة أو العرف Sitte هى القانون الملائم للروح الحر . إن الحق والأخلاق الذاتية لم يتحولا بعد إلى ما تسميه الأخلاق الموضوعية باسم الروح ، فالجزئية لا تزال فى مجال الحق ، ليست هى جزئية الفكرة الشاملة ، وإنما هى فحسب جزئية الإرادة الطبيعية . كذلك الوعى الذاتى أيضاً ، من زاوية الأخلاق الذاتية ، لم يصبح بعد وعى الروح بذاتها .

وعلى هذا المستوى فإن السؤال يدور حول قيمة الذات البشرية فى ذاتها ، أعنى : الذات التى تحدد نفسها بالإشارة إلى الخير فى مقابل الشر التى لا تزال تريد ذاتها بوصفها صورة من إرادتها ، غير أن الإرادة هنا ، من وجهة نظرالأخلاق هى إرادة الروح ، وهى ذات مضمون جوهرى يتطابق مع ذاتها . والتربية هى فن

صناعة الرجال من الناحية الأخلاقية ، وهى تبدأ بالتلاميذ الذين تكون حياتهم على مستوى الغريزة ، وتريهم الطريق إلى ميلاد جديد ، الطريق إلى تغيير طبيعتهم الغريزية إلى طبيعة ثانية : طبيعة عاقلة . وتجعل هذا المستوى العقلانى عادة لهم ، وإلى هذا الحد سوف يختفى الصدام بين ما هو طبيعى وما هو ذاتى ، وسوف يتلاشى صراع الذات الداخلى ، وإلى هذا الحد تكون العادة جزءاً من الحياة الأخلاقية بوصفها جزءاً من الفكر الفلسفى كذلك ، وما دام مثل هذا الفكر يتطلب أن تكون الروح متمرسة ضد الأهواء والنزوات ، بحيث تتحطم هذه النزوات ويتغلب عليها بحيث تترك الطريق نظيفاً أمام التفكير العقلى . صحيح أن العادة تقتل الإنسان أعنى إذا شعر أنه أصبح فى حياته أليفاً تماماً مع هذه العادة وإلا ما أصبح متبلداً من الناحية الروحية والفيزيقية ، وإذا ما اختفى الصدام تماماً بين الوعى الذاتى والنشاط الروحى ؛ ذلك لأن الإنسان لا يكون نشطاً إيجابياً إلا بمقدار ما يظل بعيداً عن الوصول إلى غايته ، ويريد أن يطور إمكاناته وأن يشحذ نفسه للصراع لبلوغ هذه الغاية . أما عندما تتحقق هذه الغاية تماماً فإن النشاط والحيوية يتوقفان ، وتكون النتيجة فقدان الاهتمام بالحياة ، أى : الموت الروحى ، أو الجسدى .

ملحق للفقرة رقم ١٥٣ :

التجارب التربوية التى دعا إليها روسو Rousseaw فى كتابه إميل Emile مثل إبعاد الأطفال عن الحياة العامة اليومية وتنشئتهم فى الريف ، قد تحولت إلى تجارب عديمة الجدوى ، ما دام النجاح لا يمكن أن يكون حليف أى محاولة لإبعاد الناس عن قوانين العالم ـ وحتى إذا سلمنا بأن الطفل ينبغى أن يربى فى عزلة فلا ينبغى أن يظن ظان أن شذا العالم الروحى لن يخترق هذه العزلة ويشيع أريجه فى أرجائها ، أو أن العقل الكلى ليس من القوة بحيث يستطيع الإحاطة بزمام هذه الجوانب البعيدة من الحياة ، فالفرد لا يصل إلى حقوقه لأول مرة ـ إلا عندما يصبح مواطناً فى دولة فاضلة .

ملحق للفقرة رقم ١٥٥ :

لا يمكن أن يكون على العبد واجبات لا تفرض إلا على الإنسان الحر فحسب ، فإذا ما وضعت جميع الحقوق فى جانب ، وكل الواجيات فى جانب آخر ، لتبددت كلها ؛ لأن هويتهما معاً هى وحدها الأمر الأساسى ، وعلينا أن نتمسك هنا بهذه الهوية .

ملحق للفقرة رقم ١٥٦ :

الحياة الأخلاقية ليست مجردة مثل الخير ، لكنها واقعية على نحو مكثف ، والروح هى الواقع الفعلى ، والأفراد هم أعراض لهذا الواقع ، ومن ثم فنحن فى تعاملنا مع الحياة الأخلاقية نجد أن هناك نظرتين ممكنتين فحسب . فإما أن نبدأ من جوهرية النظام الأخلاقى ، أو أن ننطلق من بداية شديدة الصغر ، تبنى على أساس أفراد متفردين ، وهذ الوجهة الثانية من النظر تستبعد الروح لأنها لا تقود إلاّ إلى التجاوز فحسب ـ لكن الروح ليست شيئاً مفرداً ، بل هى وحدة الفرى والكلى.

ملحق للفقرة رقم ١٥٨ :

الحب يعنى ، بألفاظ عامة ، الوعى بوحدتى مع الآخر بحيث لا أكون فى عزلة أنانية ، لكنى أظفر بوعيى الذاتى فقط على أنه إلغاء لاستقلالى ، ومن خلال معرفتى لنفسى بوصفها وحدة لذاتى مع الآخر ، ووحدة معى . غير أن الحب شعور وعاطفة ، أعنى أنه الحياة الأخلاقية فى صورة شئ طبيعى ، أما فى الدولة فإن هذه العاطفة تختفى ؛ فنحن فيها نكون على وعى بوحدة القانون هناك (فى الدولة) لا بد أن يكون المضمون عقلياً ومعروفاً لنا .

واللحظة الأولى فى الحب هى ألا أريد أن أكون شخصاً مستقلاً قائماً بذاته، ولو كنت كذلك لشعرت بنقص وعدم اكتمال .

أما اللحظة الثانية فى الحب فهى أن أجد نفسى فى شخص آخر ، وأساوى

ـيئاً عند شـخص آخر ، فى حين أن الآخـر بدوره يسـاوى شـيـئاً عندى ، ومن ثم الحب هو أعظم تناقض ، ولا يستطيع الفهم حل هذا التناقض ماد ام أنه لا يوجد ـىء فيه عناد أكثـر من عناد الوعى الذاتى الذى تم سلبه ، ومع ذلـك ينبـغى على أن ـتلكه بوصـفه إيجاباً . الحب هـو فى آن معاً الحل ، والشـرح لهذا التناقض . والحب وصفه حلاً هـو وحدة ذات نمط أخلاقى .

ـلحق للفقرة رقم ١٥٩ :

يعتمد حق الأسـرة الصـحيح على واقـعة أنه ينبغى أن يكون لجوهريتها وجود ـتعين ومـحدد، ومن ثم فـهو حق يعـارض التـخارج ، كـما يعـارض الانسـحاب من ـحـدة الأسـرة ، ومن ناحـيـة أخـرى فـإن الحب (ولـنكرر مـا قـلناه) هـو شـعـور ـعاطفة ، أعنى : شيئاً ذاتياً لاتستطيع الوحـدة أن تجعل من نفسـها شيئاً مؤثراً فى معارضـتـه . وعلى ذلك فـلا يمكن لمطلب الوحـدة أن يتدعم إلا فـى علاقـتـه بأشـياء ـكون بطبيعتهاخارجية وغيرمشـروطة بالشعور والعاطفة .

ملحق للفقرةرقم ١٦٠ :

الزواج فى مـاهيـتـه رابطة أخـلاقـيـة ، ولـقـد كـان الانتـباه يوجـه فى السـابق ـ ولاسيما فى مـعظم أنظمة القانون الطبيعى ـ إلى الجانب الفـيزيقى للزواج فـحسب أو خـاصـيـة الطبيـعة ، ومـن هـنا كـان يدرس على أنه عـلاقة جنسـيـة فـحسـب ، ولقـد حجبت هذه النظرة تماماً خصـائص الزواج الأخرى ، وتلك نظرة سـاذجـة تمامـاً ، ولا يقل عنهـا سذاجـة النظر إلى الزواج على أنـه عقـد مدنى فـحـسب، وحتى كـانط Kant نفـسـه نـظر إلى الزواج هذه الـنظرة ، وبناء عـليـهـا فـقـد أصـبح الـطرفـان (الزوجـان) يرتـبطان بتـعـاقـد خـاص بنزوة مـتـبـادلة . وانحط الزواج إلى مـرتبـة التعاقد من أجل مصـالح متبادلة أو منافع متبادلة .

وهناك نظرة ثالـثة إلى الـزواج تقيمـه على أسـاس الحب وحـده ، غـيـر أن هذه النظرة ينبغى أن ترفض مثل النظرتين السـابقتين ، مـا دام الحب مشـاعر وعاطفة.

ومن ثم فهو عرضة من كل ناحية للعَرَضية ، وهو قناع ينبغى ألا ترتديه الحياة الأخلاقية ، ومن هنا فإن الزواج يتسم بدقة أكثر بأنه حب أخلاقى ـ قانونى ، وهذا التعريف يستبعد من الزواج الجوانب الذاتية الخالصة المتقلبة العابرة من الحب .

ملحق للفقرة رقم ١٦٢ :

عند الشعوب التى تولى جنس المرأة احتراماً أقل يقوم الوالدان بتنظيم الزواج بإرادتهم دون استشارة الشباب ، ولا يثير هؤلاء الشباب أى اعتراض ما دامت جزئية الشعور ـ على المستوى الثقافى ـ لا تزعم لنفسها شيئاً ، فالمسألة بالنسبة للمرأة لا تتعدى الحصول على زوج ، وبالنسبة للرجل الحصول على زوجة ، وفى ظروف اجتماعية أخرى نجد أن اعتبارات الثروة ، وارتباطات القرابة والغايات السياسية تلعب دوراً حاسماً ، وفى ظروف كهذه قد تظهر صعوبات شديدة فى وجه جعل الزواج وسيلة لغايات أخرى ، أما فى أيامنا هذه فإن الأصل الذاتى للزواج أى حالة الوقوع فى الحب ، ينظر إليها على أنها العامل الوحيد الهام فى أصل الزواج ، ويعرض الموقف هنا على أن الرجل لا بد له من أن ينتظر حتى تدق الساعة ، فيستطيع أن يمنح حبه لفرد معين فحسب .

ملحق للفقرة رقم ١٦٣ :

الفرق بين الزواج والتسرى أو اتخاذ المحظيات هو أن الأخير يقوم أساساً على إشباع الرغبة الطبيعية ، بينما يكون مثل هذا الإشباع ثانوياً فى حالة الزواج ، ولهذا فإن الخبرات الفيزيقية (أى الجنسية) تذكر فى الحياة الزوجية بغير خجل أو حياء ، فى حين أن ذكر أمثال هذه الخبرات خارج الحياة الزوجية لا بد أن يحدث إحساساً بالخجل ، وعلى هذا الأساس فإن الزواج لا بد أن ينظر إليه ـ من حيث المبدأ ـ على أنه رابطة لا يمكن فكّها ؛ لأن الغاية من الزواج غاية أخلاقية ، وهى

غاية عليا ، بحيث يخضع لها كل شئ آخر ، فلا ينبغى أن ينحل الزواج بسبب رغبة جامحة أو انفعال طائش ما دامت هذه تابعة له . إنه لا يمكن أن ينحل إلا بناءً على مبدأ ، أو كما قال السيد المسيح « من أجل قساوة قلوبكم أذن لكم أن تطلقوا نساءكم»(١) وما دام عنصر الشعور أو الوجدان يدخل كلحظة فى تكوين الزواج ، فإن الزواج لا يكون مطلقاً بل ضعيفاً ، ويحمل إمكانية الانحلال . غير أن المشرعين لا بد أن يجعلوا انحلاله أمراً صعباً بقدر الإمكان ، وأن يتمسكوا بحق النظام الأخلاقى ضد النزوة والهوى .

ملحق للفقرة رقم ١٦٤ :

فردريك ڤون شليجل فى قصة لوسندة Lucinde(٢) ومن تابعه فى « رسائل لشخص مجهول »(٣) . قد عرض وجهة النظر التى تقول إن احتفالات الزفاف نوافل لا قيمة لها ، وهى شكلية ينبغى التغاضى عنها ، وحجتهم أن الحب هو جوهر الزواج ـ أو هكذا يقولون ـ وأن الاحتفال من ثم ينقص من قيمته . وهاهنا نجد الاستسلام للدافع الحسى بوصفه ضرورة للبرهنة على حرية الحب وجوانيته ، حجة ليست مجهولة لمن يُغوى الآخرين .

ولا بد أن نلاحظ بصدد العلاقات الجنسية أن الفتاة عندما تسلم جسدها للرجل تفقد شرفها ، أما بالنسبة للرجل فإن الأمر مختلف ؛ ذلك لأن له مجالاً للنشاط الأخلاقى خارج الأسرة ، فالفتاة مخصصة من حيث ماهيتها لرابطة

---

(١) إنجيل متى . الإصحاح التاسع عشر : عدد ٨ .

(٢) كتب شليجل روايته الشهيرة لوسندة (برلين عام ١٧٩٩) التى أحدثت ضجة لأنها تهاجم العادات والتقاليد والطقوس المتعلقة بالزواج ، كما تهاجم الجمود الذى وصلت إليه العلاقات الإنسانية ... إلخ ، وهى لهذا وصفت بأنها « ضرب من الأدب المكشوف » ، راجع تحليلنا لهذه الرواية فى « مفهوم التهكم عند كيركجور » حوليات كلية الآداب بجامعة الكويت عام ١٩٨٣ (المترجم) .

(٣) نشر شلايرماخر عام ١٨٠٠ « رسائل شخص مجهول » غُفلا ، دافع فيها عن رواية لوسندة ضد الاتهام الذى وجه إليها بأنها غير أخلاقية (المترجم) .

الزواج وأن تبلغ اللحظات المختلفة فى الحب علاقتها العقلية الحقيقية بعضها مع بعض .

ملحق للفقرة رقم ١٦٦ :

عند النساء استعداد للتعليم ، لكنهن لم يخلقن للقيام بأنشطة تتطلب ملكة كلية ، وذلك مثل : العلوم الأكثر تقدماً ، أو الفلسفة ، أو أشكال معينة من الإبداع الفنى.

وقد تكون لدى النساء أفكار سعيدة ، وذوق ، ورقة ، لكنهن لا يستطعن بلوغ المثالIdeale(١) ، والفرق بين الرجال والنساء هو كالفرق بين الحيوانات والنباتات، فالرجال ينظارون الحيوانات ، والنساء النباتات ، لأن تطورهن أكثر هدوءاً، والمبدأ الذى يحكمه هو الوحدة الغامضة ، إلى حد ما ، للشعور ، وعندما تتولى النساء زمام الحكم تصبح الدولة فى الحال فى خطر ؛ لأن النساء لا ينظمن سلوكهن وفقاً لمتطلبات الكلية ، بل بواسطة الميول والآراء التعسفية . لقد تعلمت النساء ومن يدرى كيف ؟ كما لو كن يتنفسن الأفكار بأن تحيا المعرفة لا أن تكتسبها . أما الرجال فوضعهم مختلف ؛ فهم لا يبلغون المعرفة إلا ببذل جهد فى التفكير وعناء فى التقنية(٢) .

ملحق للفقرة رقم ١٦٨ :

يمكن أن يعد الإحساس بالخجل ـ مالم نذهب أبعد من ذلك ـ حاجزاً يعوق الزواج الذى يقوم على قرابة الدم ، غير أن هذا النفور والاشمئزاز يقوم على

(١) يقصد هيجل بكلمة المثال هنا « كل ما هو جميل وما يصبو نحو الجمال » علم المنطق جـ ١ ص ١٦٣ حاشية ، ومن ثم فينبغى التفرقة بينه وبين المثالى ... Idealle. قارن ترجمتنا للمجلد الأول من « أصول فلسفة الحق » ص ١١٣ حاشية ٤٥ (المترجم) .

(٢) يتضح من هذه الفقرة مدى تحامل الفيلسوف على المرأة ، ويبدو أن الصورة التى تشكلت من المرأة عبر التاريخ كونها الفلاسفة الرجال واقتنعت بها المرأة نفسها ، أما « خطوة تولى المرأة الحكم » فيكذبه ما يحدث الآن فى أرجاء العالم « مارجرت تاتشر » فى إنجلترا ، « أنديرا غاندى » فى الهند بل وجولدا مائير فى إسرائيل (المترجم) .

الفكرة الشاملة للزواج نفسها ، فما هو متحد بالفعل لا يمكن أن يتحد لأول مرة بواسطة الزواج . ومن الأشياء المعروفة فى أصول النسل أن ينشأ النسل ضعيفاً نسبياً إذا تزاوجت الحيوانات من أصل واحد ؛ لأنها إذا كان عليها أن تتحد فلا بد لها أن تكون منفصلة فى البداية . إن قوة النسل مثل قوة الروح ، تصبح أعظم ، كلما عظمت الأضداد التى خرجت منها . أما الألفة ، والصلة الوثيقة ، وعادة الترابط المشترك فينبغى ألاتسبق الزواج ، فهى ينبغى أن تظهر لأول مرة مع الزواج ، ويكون تطورها ذا قيمة كبرى وكلما ازداد ثراءً ازدادت جوانبه .

ملحق للفقرة رقم ١٧٢ :

فى كثير من التشريعات القانونية هناك التصاق بدائرة العشيرة الأوسع ، حيث ينظر إليها على أنها الرابطة الأساسية ، فى حين تبدو الرابطة الأخرى لكل أسرة جزئية على أنها أقل أهمية إذا قورنت بها ، وهكذا نجد أن الزوجة فى القانون الرومانى القديم ـ فى أنماط الزواج التى تنحل بسهولة ترتبط بأقاربها بعلاقة أمتن من علاقتها بزوجها أو أطفالها ، كما نجد أن المحافظة على بهاء الأسرة فى القانون الإقطاعى جعلت من الضرورى بالنسبة لذكور الأسرة وحدهم أن يحتسبوا أعضاء فيها ، وأن يعد ذلك فى العشيرة ككل ، الأمر الهام . فى حين أنه تختفى ، بالمقارنة فى الأسرة التى تأسست حديثاً ، ومع ذلك فإن كل أسرة جديدة هى الشئ الأساسى فى مقابل العلاقات البعيدة للأقارب فى العشيرة ، ويشكل الآباء والأبناء النواة السليمة فى معارضة العشيرة التى تسمى كذلك أسرة بمعنى ما . ومن ثم فإن علاقة الفرد بثروته ينبغى أن تكون ذات صلة أساسية بزواجه أكثر من صلته بدائرة أوسع من أقاربه[١] .

(١) ربما كان هذا هو مغزى الحديث الشريف « اغتربوا حتى لا تضووا » أى تزوجوا من غير الأقارب حتى لا يضعف نسلكم ، ولقد أوشكت هذه الفكرة أن تكون حقيقة علمية الآن ، فالجوانب الضعيفة عند الجنسين تكون لديها الفرصة أكثر للظهور فى النسل كلما كان الزواج من الأقارب أو قام على روابط الدم (المترجم) .

ملحق للفقرة رقم ١٧٣ :

علاقة الحب بين الزوج والزوجة ليست فى ذاتها علاقة موضوعية ؛ لأنه إذا ما كان وجدانهم وحدة جوهرية ، فإن هذه الوحدة ليست موضوعية حتى الآن ومثل هذه الموضوعية يحصل عليها الآباء لأول مرة فى أبنائهم الذين يرون فيهم تموضعاً كاملاً لاتحادهم، ففى الطفل تحب الأم والده ، كما يحب الأب زوجته فى طفلته فى حين أن وحدتهما كانت فى الحالة الملكية موجوة بشئ خارجى ، فإن هذه الوحدة فى حالة أطفالهم توجد فى كيان روحى واحد يُحَبّ فيه الوالدين ويحبون .

ملحق للفقرة رقم ١٧٤ :

على الإنسان أن يكتسب لنفسه المركز الذى يود أن يبلغه ، فهو لا يمتلك بالغريزة هذا المركز بالفعل ، وعلى هذه الواقعة يتأسس حق الطفل فى التربية. لقد كانت الشعوب تحت حكم الحكومة الأبوية البطرياركية فى نفس موقع الأطفال ، فكانوا يطمعون من مخازن مركزية ، ولا ينظر إليهم على أنهم بالغون مستقلون . والخدمات التى قد تطلب من الأطفال ينبغى من ثم أن تكون التربية هى هدفها الوحيد ، وأن تناسب هذه التربية ، وينبغى ألا تكون غايات فى ذاتها ما دام الطفل فى الرق هو ـ فى الأعم الأغلب ـ غير أخلاقى فى جميع مواقفه أياً كان نوعها . ويعتبر النظام أحد العوامل الرئيسية فى التربية ، وفحوى النظام تحطيم إرادة الطفل الذاتية ، وبالتالى استئصال ذاته الحسية الطبيعية الخالصة ، ونحن لا نتوقع إنجاز ذلك عن طريق الخير المحض ، ما دامت الإرادة المباشرة هى بالضبط التى تعمل على الأهواء والنزوات المباشرة لا على المبررات العقلية والتفكير التمثيلى ، فلو أننا قدمنا مبررات عقلية للأطفال فإننا نترك الباب مفتوحاً أمامهم ليقرروا هل لهذه المبررات وزنها أم لا ، وفى هذه الحالة فإننا نجعل كل شئ يعتمد على أهوائهم ، وإذا ما كنا نتحدث عن الأطفال فإن كلية الأمور وجوهرها تبقى كامنة فى آبائهم وذلك يعنى أن الأبناء عليهم طاعة والديهم ، وإذا لم يغذ الشعور بالتبعية الذى يؤدى إلى اشتياق الأبناء للنمو ليكبروا ـ إذا لم يُغَذَّ فى الأطفال فسوف يصبحون متطرفين وقحين .

ملحق للفقرة رقم ١٧٥ :

الإنسان بوصفه طفلاً ينبغى أن يعيش مع والديه محاطاً بحبهم وثقتهم ، ولا بد أن تظهر فيه العقلانية على أنها ذاتية الخاصة ، وفى سنوات الطفل الأولى تكون التربية التى تقوم بها أمة هى الهامة بصفة خاصة ، ما دامت المبادئ الأخلاقية لا بد من غرسها فيه فى صورة شعور ووجدان . ومن الجدير بالذكر أن الأطفال بصفة عامة يحبون والديهم أقل مما يحبهم والديهم ، وسبب ذلك أنهم يزدادون فى نموهم بالتدريج ، يتعلمون كيف يقفوا على أقدامهم بذلك يتركون الوالدين خلفهم ، ويجد الوالدان فى أبنائهم ـ من ناحية أخرى ـ التجسيد الموضوعى لاتحادهما .

ملحق للفقرة رقم ١٧٦ :

لأن الزواج يعتمد تماماً على الشعور والوجدان ، أعنى على شئ ذاتى وعرضى فإنه يمكن أن ينحل ، أما الدولة فهى لاتخضع للتجزئة لأنها تعتمد على القانون والحق هذه فمادام الزواج مؤسسة أخلاقية ؛ فهو لا يمكن أن ينحل بالإرادة، بل فقط بسلطة أخلاقية سواء أكانت الكنيسة أو المحكمة فإذا ما ابتعد الطرفان عن بعضهما تماماً بسبب الزنا ، فإن السلطة الكنسية لا بد أن تسمح بالطلاق .

ملحق للفقرة رقم ١٨٠ :

فى العصور الأولى لروما كان من حق الأب الرومانى أن يحرم الأبناء من الميراث بل حتى أن يقتلهم ، ثم فقد هذه الحقوق كلها فيما بعد ، ولقد بذلت المحاولات لصياغة نظام قانونى يلتئم فيه هذا التنافر بين المؤسسات الأخلاقية والتحايل لحرمانها من هذا الطابع الأخلاقى ، والإبقاء على هذا التنافر هو مصدر نقص قانون الميراث الألمانى وصعوبته ، والواقع أن حق كتابة الوصية ينبغى التنازل عنه على أن تكون وجهة نظرنا فى ذلك أن هذا الحق للاختيار الحر ينشأ أو يعظم مع تشتت أعضاء الأسرة واغترابهم ، وفضلاً عن ذلك فما يسمى بأسرة

الأصدقاء التى تنص عليها تشريعات الوصية لا يسمح بها إلا فى حالة وجود قصور أو خلل فى أعضاء الأسرة الأصليين أعنى الزوجة والأبناء ، إن كتابة وصية على الإطلاق يستلزم شيئاً بغيضاً كريهاً ، لأننى عندما أكتبها أكشف بذلك عن أسماء أحبائى المقربين . غير أن المقرب المحبوب هو أمر تعسفى فيمكن الظفر به بطريقة زائفة عن طريق مجموعة متنوعة من المنافع والصالح . ويمكن أن يعتمد على جميع المبررات الحمقاء ؛ لكى يضمن المستفيد من الوصية أن يرد اسمه فيها فإنه قد يخضع نفسه لأعظم قدر من الذل والخنوع .

ملحق للفقرة رقم ١٨١ :

نقطة البداية بالنسبة للكلى هنا هو الوجود القائم بذاته للجزئى ، ومن ثم يبدو النظام الأخلاقى ضائعاً عند هذه النقطة ، ما دامت هوية الأسرة هى بالضبط التى يتخذها الوعى لتكون الشئ الأولى ، والمقدس ، ومصدر الإلزام أما الآن فإن موقفاً جديداً ينشأ يكون فيه الجزئى مبدأى المحدد الأول وهكذا تلغى عملية تحديدى بواسطة العوامل الأخلاقية . لكن لك ليس سوى غلطة خالصة ما دمت فى الوقت الذى أفترض فيه ارتباطى بالجزئى يظل الكلى ـ وضرورة الربط بين الجزئيات ـ الشئ الأساسى والأولى ، وأنا أكون فى هذه الحالة على مستوى الظاهر تماماً ، وفى الوقت الذى تظل فيه جزئيتى هى المبدأ المحدد ، أعنى هدفى وغايتى أكون لهذا السبب نفسه فى خدمة الكلى الذى يظل محتفظاً بسيطرته علىَّ فى نهاية المطاف .

ملحق للفقرة رقم ١٨٢ :

مرحلة المجتمع المدنى ـ وهى مرحلة الاختلاف ـ تقع وسطاً بين الأسرة والدولة حتى لو جاء تكوينه متأخراً فى الزمان عن تكوين الدولة فلأنه يفترض سلفاً ـ بوصفه مرحلة الاختلاف ـ الدولة ، وفضلاً عن ذلك فإن خلق المجتمع المدنى هو إنجاز العالم الحديث الذى أعطى للفكرة لأول مرة جميع التحديدات التى تستحقها، ولو أن الدولة ظهرت كوحدة من الشخصيات المختلفة ، أو كوحدة هى

أشبه بالشركة فحسب ، فإن المقصود عندئذ حقاً هو المجتمع المدنى . ولم يكن فى استطاعة كثير من المشرعين الدستوريين المحدثين أن يقدموا نظرية عن الدولة سوى هذه . إن كل عضو فى المجتمع المدنى هو غاية نفسه الخاصة ولا شئ غير ذلك يعنيه . غير أنه لا يستطيع أن يبلغ المجال الذى تقع فيه غاياته بغير الاتصال بالآخرين ، من ثم فهؤلاء الآخرون هم وسائل لتحقيق غاية هذا العضو الجزئى، غير أن الغاية الجزئية تتخذ صورة الكلية من خلال هذه العلاقة بالناس الآخرين وهى تتحقق فى نفس الوقت الذى يتحقق فيه رخاء الآخرين وسعادتهم ، ومادامت الجزئية مشروطة بالضرورة بالكلية فإن دائرة المجتمع المدنى كلها هى أرض التوسط حيث توجد أدوار حرة لكل طبع وسجية ، وكل موهبة ، لكل حادثة ميلاد وضربة حظ ، وحيث تتدفق أمواج الانفعالات الطاغية ولاينظمها سوى العقل الذى يومض من خلالها والجزئية المحددة بالكلية هى المعيار الوحيد الذى ينمى بواسطته كل عضو جزئى سعادته الخاصة .

ملحق للفقرة رقم ١٨٤ :

ها هنا تنشطر الحياة الأخلاقية إلى حدود قصوى وتضيع ، فالوحدة المباشرة للأسرة قد انقسمت ووقعت فى الكثرة . والحقيقة الواقعة هنا هى التخارج ، وهى تفكك الفكرة الشاملة واستقلال لحظاتها ، وقد حصلت الآن على حريتها ووجودها المعين .

وعلى الرغم من أن الجزئى والكلى قد انفصلا فى المجتمع المدنى فإنهما مع ذلك قد ظلا يرتبط أحدهما بالآخر ويشترطه بالتبادل . وفى الوقت الذى يبدو فيه كل منهما الضد الكامل للآخر ، ويفترض أنه لا يمكن له أن يوجد إلا إذا تحفظ فى علاقته معه ، فإن كلا منهما لا يزال مع ذلك يشترط الآخر وهكذا نجد أن معظم الناس ، على سبيل المثال ، ينظرون إلى دفع الضرائب على أنها ظلم لمصلحتهم الجزئية الخاصة ، وكشئ يؤدى ويعوق تحقيق غاياتهم الشخصية . ومع ذلك رغم ما يبدو فى ذلك من صحة فإن الغايات الجزئية لا يمكن أن تحقق دون مساعدة الكلى ، والبلد الذى لا تؤدى فيه الضرائب لا يمكن أن يقال عنه إنه يعمل على تقوية مواطنيه وتنشيطهم .

وبالمثل فقد يبدو أنه يسهل بلوغ الغايات الكلية وتحقيقها للغاية إذا ما امتص الكلى قوة الجزئيات بالطريقة التى وصفها أفلاطون مثلاً فى محاورة الجمهورية. لكن ذلك ليس سوى وهم أيضاً ، ما دام الكلى والجزئى يتحول كل منهما إلى الآخر ولا يوجد إلا من أجل الآخر بواسطته ، فأنا عندما ادعم غاياتى فإننى أدعم كذلك غايات الكلى وهذه بدورها تدعم غاياتى .

ملحق للفقرة رقم ١٨٥ :

الجزئية بذاتها هى إفراط لا حد له ، وأشكال هذا الإفراط هى نفسها لا حدً لها. والإنسان يوسع من رغباته عن طريق أفكاره وتأملاته ، وهى رغبات لا تشكل دائرة مغلقة مثل غريزة الحيوان ، وتنقلها إلى اللامتناهى الفاسد أو الكاذب ، غير أنه على الطرف الآخر من الميزان نجد أن العوز والحاجة لا حدً لهما أيضاً ، ولا يمكن للتنافر فى هذا الموقف أن يستعبد انسجامه إلا إذا كانت هناك قوى تسيطر عليه . لقد أراد أفلاطون أن يستبعد الجزئية من دولته ، غير أن ذلك لا فائدة منه ، لأن الفائدة فى هذه الحالة سوف تتعارض مع الحق اللامتناهى للفكرة فى السماح للجزئى بحريته .

ولقد نشأ حق الذاتية لأول مرة فى الديانة المسيحية مع لاتناهى الوعى الذاتى جنباً إلى جنب ، والتسليم بهذا الحق لا بد أن يظل قوياً بالقدر الكافى الذى يسمح بوضع الجزئية فى حالة انسجام مع وحدة الحياة الأخلاقية .

ملحق للفقرة رقم ١٨٧ :

بواسطة الرجال المثقفين نستطيع أن نفهم أولئك الذين يستطيعون أن يفعلوا ما يفعله غيرهم ، دون أن نقحم الخصائص الشخصية . فهذه الخصائص هى على وجه التحديد التى تتجلى فى الرجال غير المثقفين ما دام سلوكهم لا تحكمه الخصائص الكلية للموقف ، وبالمثل فإن الانسان غير المثقف عرضة لأن يجرح مشاعر جيرانه . فهو يترك نفسه يسير فى الحياة ويسلك دون أن يأبه بأحاسيس الآخرين ، ولايعنى ذلك أنه يقصد إيذاءهم ، لكن سلوكه لا يتفق مع مقاصده مع

نواياه ، وهكذا نجد أن التربية تصقل الأطراف الحادة فى الخصائص الجزئية طالما سار الإنسان فى سلوكه وفقاً لطبيعة الأشياء . إن الأصالة الحقة التى تبدع الأشياء الحقيقية تتطلب تربية أصيلة، أما الأصالة غير الشرعية فإنها تأخذ بأطوار غريبة هى وحدها التى تدخل رأس غير المثقف .

ملحق للفقرة رقم ١٨٩ :

هناك حاجات كلية معنية كالطعام والشراب والملبس .. الخ يعتمد إشباعها اعتماداً تاماً على الظروف العرضية : فخصوبة التربة تختلف من مكان إلى مكان ، كما تختلف المحاصيل من سنة إلى أخرى ،كما أن هناك إنساناً نشطاً ومجداً وآخر كسولاً خاملاً غير ، أن هذا الخليط من الظروف العرضية يخلق خصائص كلية بجهده الذاتى ، وهذه الدائرة المبعثرة ، فى ظاهرها ، الخالية من الفكر تدعمها الضرورة التى تدخلها بطريقة آلية واكتشاف هذا العنصر الضرورى هنا هو موضوع الاقتصاد السياسى وهدفه ، وهو علم يعد مفخرة للفكر لأنه يعثر على قوانين لمجموعة هائلة من الأحداث ، ومن المناظر المدهشة هنا أن نرى جميع سلاسل النشاط تعود القهقرى إلى نفس النقطة ، فالمجالات الجزئية للفعل تقع فى مجموعات وتؤثر فى مجالات معينة وتساعد أو تعوق مجالات أخرى ، والأمر الملحوظ للغاية هنا هو التشابك المتبادل للجزئيات وهو آخر ما كان المرء يتوقعه، لأن كل شى كان يبدو أمام النظرة الأولى على أنه يخضع لعشوائية الفرد وهو يوازى النظام الشمسى الذى لا يكشف أمام العين إلا عن حركات غير منتظمة مع أن قوانينه لا تقل عن ذلك صدقاً .

ملحق للفقرة رقم ١٩٠ :

الحيوان مقيد بالجزئيات ، فلديه غرائزه ووسائل إشباعها ، وهى وسائل محدودة ولا يمكن تخطيها ، فبعض الحشرات تعيش ، مثلاً ، عالة على نوع معين من النبات ، ولبعض الحيوانات مجال أوسع وفى استطاعتها العيش فى

ضروب مختلفة من المناخ . لكن هناك باستمرار قيود تمنعها من أن تكون لها نفس المجالات المتاحة أمام الإنسان ، فالحاجة إلى المأوى والملبس ، وضرورة طهى طعامه لجعله مناسباً للأكل ، وللتغلب على طابعه الطبيعى النيئ ، هذا كله يعنى أن راحة الإنسان ستكون أقل من راحة الحيوان ، والحق أنه بوصفه روحاً ينبغى أن تكون راحته أقل ، فالعقل بإدراكه للتمييزات يضاعف هذه الحاجات البشرية ، وما دام المذاق والنفع قد أصبحا معيارى الحكم فإن الحاجات نفسها لا بد أن تتأثر ، وأخيراً فإن ما يحتاج إلى الإشباع ليس هو الحاجة بل الرأى أو الاعتقاد ، وذلك بالضبط هو الرجل المتعلم الذى يحلل العينى إلى جزئياته . ومضاعفة الحاجات نفسها تتضمن مراجعة الرغبة ؛ ذلك لأنه عندما تكون هناك أشياء كثيرة قيد الاستعمال فإن الإلحاح من أجل الحصول على شئ واحد قد نحتاجه تضعف قوته، تلك علامة على أن الحاجةليست على هذه الدرجة من الإلحاح .

ملحق للفقرة رقم ١٩١ :

ما يسميه الإنجليز بالراحة Comfort هو شئ لا ينضب ولا نهاية له . (ويمكن لآخرين أن يبينوا لك أن ما تعتقد أنه راحة هو شئ مزعج فى أى مرحلة[١]) هذه الاكتشافات لا يمكن أن تنتهى على الإطلاق ، ومن هنا فإن الحاجة إلى راحة أعظم لا تنشأ على وجه التحديد من داخلك على نحو مباشر ، بل يوحى لك بها أولئك الذين يأملون فى الاستفادة من وجودها .

ملحق للفقرة رقم ١٩٢ :

واقعة أننى لا بد أن أوجه سلوكى - واضعاً الآخرين فى اعتبارى - تؤدى هنا

---

(١) يتفق ذلك مع ما سبق أن ذكره هيجل فى الفقرة السابقة من أن راحة الإنسان ستكون أقل من راحة الحيوان والسبب أن حاجاته متعددة ومطالبه متنوعة ، وما يسمى « بالراحة» عند البعض قد يكون تعباً وهلاكاً عند الآخرين ، فليس هناك معيار « تقاس به » الراحة هذه ، ثم يأتى بعد إشباع الحاجات الفسيولوجية - إشباع الحاجات الروحية من آراء ومعتقدات ... إلخ (المترجم) .

إلى إدخال صورة الكلية ؛ فأنا أكتسب من الآخرين وسائل الإشباع ، ولابد بالتالى أن أقبل وجهات نظرهم ، لكنى مضطر فى الوقت ذاته أن استحدث وسائل لإشباع الآخرين، وكل منا يتصرف بطريقة تعود على الآخر بالنفع وتعود عليه بالضرر ، وبذلك يتحد الجميع فى شكل وحدة متماسكة وإلى هذا الحد يتحول كل ما هو خاص ليصبح شيئاً اجتماعياً فهناك تقاليد معينة ، وعادات متبعة بالنسبة لساعات تناول الطعام (أو نظام الوجبات) وكذلك شكل الزى علينا أن نقبلها ، لأنه لا يجدر الدخول فى متاعب من أجل هذه الأمور ، ولا الإصرار على أن يكون للمرء بصيرة خاصة ، بل أن التصرف الحكيم هنا هو أن تفعل ما يفعله الآخرون .

ملحق للفقرة رقم ١٩٥ :

لم يكن نمط الحياة عند المدرسة الكلبية Cynical التى اعتنقها ديوجنس Dio-genes أكثر من نتاج للحياة الاجتماعية الأثينية ، وماكان يحددها هو طريقة التفكير التى كانت طريقته كلها احتجاجاً عليها ، ومن ثم فهى لم تكن مستقلة عن الظروف الاجتماعية السائدة، بل هى ببساطة نتيجة لها ، لقد كانت هى نفسها نتاج فظ للترف ، فعندما يبلغ الترف أوجه فإن الكرب والفساد يصلان بالمثل إلى حدهما الأقصى ، وفى مثل هذه الظروف تكون المدرسة الكلبية Cynicism ثمرة لمعارضة الرقة والصفاء .

ملحق للفقرة رقم ١٩٦ :

يصعب أن تكون هناك مادة خام لا تحتاج إلى إعداد وتشكيل قبل استخدامها حتى الهواء نفسه لا بد من تشكيله إذ علينا تسخينه ، وربما كان الماء هو الاستثناء الوحيد لأننا نستطيع أن نشربه كما نجده . لقد استطاع الإنسان أن يحصل على وسائل لإشباع حاجاته بعرق جبينه وكد ساعديه .

ملحق للفقرة رقم ١٩٧ :

الإنسان البدائى كسول ، وهو يتميز عن الإنسان المتعلم بغبائه الوراثى . والتربية العملية هى بالضبط التربية من أجل أن يكون الإنسان مشغولاً ولديه هذه العادة ، والإنسان الأخرق يحدث باستمرار نتائج لم يكن يقصدها ، فهو ليس سيد عمله ، أما العامل الماهر فيمكن أن يقال عنه من ناحية أخرى ، إنه الإنسان الذى يُحدث الشىء الذى ينبغى أن يكون ، وهو الذى يصيب المرمى دون أن يرتجف .

ملحق للفقرة رقم ٢٠١ :

طرق ووسائل المشاركة فى ثروة المجتمع متروكة للاختيار الجزئى لكل فردية ، غير أن التقسيم الفرعى للمجتمع المدنى إلى أفرع عامة مختلفة يمثل ضرورة ، فالأسرة هى الشرط السابق الأول للدولة . لكن تقسيم الطبقات هوالشرط الثانى وترجع أهمية تقسيم الطبقات إلى القول بإنه على الرغم من أن الأشخاص المنعزلين يبحثون عن مصالحهم الخاصة ، فإنهم يضطرون إلى توجيه إنتباههم إلى الآخرين ، وهذا هو الطريق الذى يصل بين البحث عن الذات والمصالح الخاصة ، وبين الكلى (أعنى الدولة التى ينبغى أن ينصب اهتمامها على تقوية هذا الارتباط وجعله متيناً) .

ملحق للفقرة رقم ٢٠٣ :

تعتمد الزراعة فى وقتنا الحاضر على طرق اخترعها التفكير التأملى مثل المصنع Factory[١] ، ولقد أضفى عليها ذلك طابعاً قريباً من طابع الصناعة وبعيداً

---

(١) يلاحظ هالفى ... Halévy على عهد أرثر يونج ... Arthur Yowny (عام ١٧٩٩) « انك لو كنت فى زيارة لمبانى مزروعة من المزارع فإنك لن تستطيع أن تتبين ما إذا كنت فى مزرعة أو فى قلب مصنع واسع » كتاب « تاريخ الشعب الإنجليزى فى عام ١٨١٥ » الكتاب الثانى الفصل الأول من تعليقات نوكس ص ٢٧٠ (المترجم) .

عن طابعها الأصلى ، فضلاً عن أن الطبقة الزراعية سوف تحتفظ باستمرار بنمط الحياة الأبوية البطرياركية، وبالإطار الجوهرى للروح المناسب لمثل هذه الحياة . ويتقبل عضو هذه الطبقة ، بغير تفكير ، ما يقدم إليه ويأخذ ما يحصل عليه شاكراً حامداً الله على ذلك فهو يعيش فى قلب الإيمان والثقة بأن هذاالخير سوف يستمر ، وما يصل إليه ويكفيه وما أن يستهلكه حتى يعود إليه من جديد ، وهذا هو الموقف البسيط للروح الذى لا يتركز على الصراع من أجل الشراء يمكن أن يوصف بأنه موقف الأشراف القدامى الذين كانوا يأكلون ما يجدونه ، فضلاً عن أن الطبيعة ، فيما يتعلق بهذه الطبقة تلعب الدور الرئيسى ، أما الجهد الفردى فهو ثانوى . لكن العقل أو الذكاء ، فى الطبقة الصناعية(١) ، هو الأمر الأساسى أما منتجات الطبيعة فيمكن معاملتها على أنها مواد خام فحسب .

ملحق للفقرة رقم ٢٠٤ :

يعود الفرد إلى نفسه فى الطبقة الصناعية ـ ويرتبط إحساسه بذاته ارتباطاً وثيقاً بحاجته إلى القانون والنظام ، ومن هنا ينشأ الشعور بالحرية والنظام فى المدن ، أما الطبقة الزراعية فليس لديها سوى فرصة ضئيلة للتفكير فى نفسها، فما تحصل عليه هو هبة أو عطية من الغريب أعنى من الطبيعة ، وشعورها بالتبعية والاعتماد على غيرها أساس بالنسبة لها ويرتبط بهذا الشعور فى الحال الاستعداد للخضوع والاستسلام لما يحدث لها على يد أناس آخرين ، ومن ثم فإن الطبقة الزراعية أميل إلى الخنوع ، فى حين أن الطبقة الصناعية أميل إلى الحرية .

ملحق للفقرة رقم ٢٠٧ :

عندما تقول إنه لا بد للإنسان أن يكون شخصاً ما فإننا نعنى بذلك أنه لا بد له

---

(١) الطبقة الصناعية هى الطبقة الثانية فى تقسيم هيجل للطبقات ، وكانت الأولى هى طبقة الفلاحين ـ أو الطبقة الزراعية عموماً ـ وهذه الطبقة الثانية تشمل التجار والصناع والحرفيين بصفة عامة ـ أما الطبقة الثالثة فهى طبقة الخدمة المدنية التى ترعى المصالح العامة للمجتمع (المترجم) .

من الانتماء إلى طبقة اجتماعية معينة ، مادام تعبير شخص ما يعنى أن يكون له وجود حقيقى ، والإنسان بغير طبقة هو مجرد شخص منعزل لم تتحقق كليته بعد ، ومن ناحية أخرى يمكن للفرد فى جزئيته أن يأخذ نفسه على أنه كلى ويزعم أنه بدخوله طبقة ما فإنه يسلم نفسه بذلك إلى المهانة ، وتلك هى الفكرة الزائفة التى تؤدى إلى تضييق الأمور والحط من الفرد إذا ما أضفينا عليها تعيناً ضرورياً.

ملحق للفقرة رقم ٢٠٩ :

من إحدى وجهات النظر نجد أن الحق يصبح قسراً خارجياً عندما يكون حماية للمصالح الجزئية من خلال العمل الذى يقوم به نظام الجزئية ، وعلى الرغم من أن هذه النتيجة ترجع إلى الفكرة الشاملة ، فإن الحق يصبح ، مع ذلك شيئاً موجوداً لأن ذلك مفيد لحاجات الإنسان ، ولكى يصبح الإنسان واعياً فكرياً بحقه ، فإنه لا بد له أن يتدرب على التفكير ، وأن يتخلى عن مداعبة الإحساس المحض ولا بد أن نضفى على موضوعات فكرنا صورة الكلية ، كما أننا لا بد كذلك أن نوجه إرادتنا بواسطة مبدأ كلى ، فالإنسان لم يستطيع أن يضع لنفسه قوانين إلا بعد أن اخترع العديد من الحاجات ، وبعد أن تلاحم اكتسابها مع إشباعه لها.

ملحق للفقرة رقم ٢٢١ :

للشمس والنجوم قوانينها أيضاً ، لكنها لا تعرفها ، وتحكم الدوافع ، والعادات، والمشاعر سلوك البدائيين ، لكنهم ليسوا على وعى بذلك. وحين يوضع الحق كقانون ويعرف ، تتلاشى المشاعر العرضية مع صور الانتقام ، والتعاطف ، والأنانية ، ويبلغ الحق بهذه الطريقة، لأول مرة تعينه الحقيقى ، ويكون له اعتباره الحقيقى ، ونتيجة لنظام إدراك الحق ، نجد أن الحق يصبح لأول مرة قابلاً للكلية فى أثناء تطبيق القانون تقع مصادمات ويجد ذكاء القاضى فى معالجته لهذه الأمور مجاله المناسب وهذا أمر لا مندوحة عنه ، وإلا لأصبح تنفيذ القانون مسألة آلية من البداية حتى النهاية . غير أن الذهاب إلى حد التخلص التام

من هذه المصادمات بأن نترك الجزء الأكبر منها لفطنة القاضى وتقديره هو حل بلغ السوء ؛ لأن التصادم نفسه يدخل فى جوانية الفكر ، والتفكير الواعى وجدله ، فى حين أنه لا بد أن يكون الأمر المحض للقاضى تعسفياً .

كثيراً ما يزعم الناس ، بصفة عامة ، أن القانون المألوف « حى » على أن هذه الحيوية أعنى الهوية بين الذات وما يقدمه القانون ، ليست هى ماهية المسألة كلها فالقانون Recht لا بد أن يعرفه الفكر ، لا بد أن يكون نسقاً فى ذاته ، وبهذه الطريقة وحدها يمكن أن تتعرف عليه فى البلاد المتمدينة والإنكار الذى تم حديثاً للقول بأن الأمم لديها الكفاءة لجمع قوانينها وتصنيفها . هذا الإنكار ليس مجرد إهانة فحسب بل هو يتضمن كذلك الافتراض اللامعقول بأن الفرد الواحد ليس لديه المهارة ولا القدرة الكافية بأن ينسق مجموعة القوانين التى لا حد لها فى نسق مترابط . والحقيقة أنها منسقة ، أعنى أنها ترتفع إلى مستوى الكلى الذى غض به عصرنا بغير ، حدود وهناك نظرة مماثلة تقول إن تجميع الأحكام على نحو ما هو متاح فى مجموعة القوانين Corpus Juris هو عمل أعلى بكثير من مجموعة القوانين التى يعمل بها بصفة عامة ، والمبرر الذى يزعمونه هو أن مثل هذه الأحكام تحتفظ باستمرار بصفة جزئية معينة ، وبذكرى خاصة للتاريخ لايكون الناس على استعداد للتضحية بها ، غير أن أضرار هذا التجميع واضحة بما فيه الكفاية فى تطبيق القانون الإنجليزى .

ملحق للفقرة رقم ٢١٣ :

العلاقات العليا فى الزواج ، والحب ، والدين ، والدولة وهى الجوانب الوحيدة التى يمكن أن تصبح موضوعاً للتشريع هى من تلك الطبيعة التى تسمح بالوجود الخارجى من حيث المبدأ ولا يزال هناك من هذه الزاوية إختلاف واسع بين قوانين الشعوب المختلفة ، فلدى الصينيين ، مثلاً ، قانون يحتم على الزوج أن يحب زوجته الأولى أكثر من زوجاته الأخريات[1] ولو أنه أدين لأنه فعل العكس لحكم عليه بعقوبة بدنية ، وبالمثل فإن التشريع عند القدماء ، فى العصور المبكرة كان

(١) راجع القسم الأول من « العالم الشرقى » (المجلد الثانى من محاضرات فلسفة التاريخ لهيجل).وقد ترجمناه إلى العربية ونشرته دار التنوير ضمن المكتبة الهيجلية (المترجم)

مليئاً بالقواعد حول الاستقامة والنزاهة اللتان لا تتناسبان بالطبيعة ، مع سن القوانين التشريعية لأنهما ينتميان إلى مجال الحياة الداخلية تماماً . والحالة الوحيدة التى لا بد أن توضع فيها الاستقامة والنزاهة فى الحسبان على أنها الجوهر الداخلى للموضوع : هى حالة القسم حيث تصبح مسألة ضمير .

ملحق للفقرة رقم ٢١٤ :

هناك عنصر واحد جوهرى فى القانون وفى إدارة العدالة التى تتضمن قدراً من العرضية والتى تنشأ من واقعة أن القانون أمر كلى يطبق على حالة جزئية أو فردية ، وإذا أردت أن تعلن أنك معارض أو ضد هذه العرضية فأنت فى هذه الحالة تتحدث حديثاً تجريدياً ، إن القدر الذى تعاقب به الإنسان ، على سبيل المثال ، لا يمكن أن يكون متكافئاً مع أى تعين أو تحديد للفكة الشاملة عن العقاب ، القرار الذى يتخذ أياً كان نوعه ، هو من هذه الوجهة من النظر قرار تعسفى باستمرار ، غير أن هذه العرضية هى نفسها ضرورية ، فلو أنك رحت تعارض أن يكون لدينا مجموعة قوانين وتشريعات على الإطلاق ، على أساس أن أى مجموعة لا بد أن تكون غير كاملة ، فإنك فى هذه الحالة تتغاضى عن ذلك العنصر فى القانون الذى لا يبغى إنجاز الاكتمال ، والذى لا بد بالتالى أن يقبل كما هو .

ملحق للفقرة رقم ٢١٥ :

يحتفظ احتراف التشريع لنفسه بمعرفةخاصة بالقانون ، وكثيراً ما يزعم أنه يحتكر هذه المعرفة ويرفض أن يسمح لرجل الشارع بمناقشة الموضوع ، وقل مثل ذلك فى علماء الفزياء الذين تناولوا نظرية جوته Goethe فى الألوان بطريقة خاطئة(١) ؛ لأنه لا ينتمى إلى مهنتهم ، وبالإضافة إلى ذلك فهو شاعر . بيد أننا لا نحتاج لأن نكون صناع أحذيةحتى نعرف أن أحذيتنا لا تناسب أقدامنا ، كذلك

(١) لقد كان جوته سعيداً غاية السعادة لقبول هيجل هذه النظرية المضادة لنظرية نيوتن - انظر مثلاً « موسوعة العلوم الفلسفية » فقرة ٢٢٠ - وإذا أردت أن تعرف تلخيصاً ونقداً لنظرية الألوان هذه عند جوته فارجع إلى كتاب لويس « حياة جوته » الكتاب الخامس الفصل التاسع .. G.H.Lewes: Life of Goethe, Book V,Chap ix

لا نحتاج إلى أن نكون محترفين حتى نكتسب معرفة بالأمور ذات النفع الكلى ، فالقانون يختص بالحرية ، أعنى بأثمن وأقدس شيئ فى الإنسان ، والشئ الذى لا بد أن يعرفه الإنسان هو : هل هناك قوة تضغط عليه أم لا ؟ .

ملحق للفقرة رقم ٢١٦ :

الاكتمال يعنى التجميع الشامل لكل شئ يتعلق بمجال معين، وبهذا المعنى لا يمكن أن يكون هناك علم أو فرع من المعرفة مكتملاً ، وإذا ما قلنا أن الفلسفة أو أى علم من العلوم غير مكتمل ، فإننا لا نبعد كثيراً عن القول بأننا لا بد أن ننتظر حتى يستكمل النقص ما دام أفضل الأجزاء ، قد يظل ناقصاً ، غير أن الإيمان بمثل هذا الموقف يجعل التقدم مستحيلاً ، سواء فى علم الهندسة ، الذى يبدو علماً مغلقاً ـ رغم ظهور قضايا جديدة فيه ـ أو فى الفلسفة القادرة باستمرار على الجدة النضرة من حيث التفصيلات ، رغم أن موضوعها هو الفكرة الكلية ، لقد كان القانون الكلى يتألف فى الماضى من الوصايا العشر ،وفى استطاعتنا الآن أن نرى الآن أن عدم قيام قانون لا تقتل على أساس أن المجموعة التشريعية لا يمكن أن تكتمل هو خلف واضح .

فأى مجموعة من القوانين يمكن أن تكون أفضل وليس ثمة حاجة إلى جهد فى التفكير لتبرير ذلك ، ففى استطاعتنا أن نفكر دائماً فى الأحسن والأفضل ، والأكثر نبلاً . غير أن الشجرة الضخمة العتيقة يمكن أن يخرج منها فروعاً أكثر وأكثر دون أن تصبح بلك شجرة جديدة على الرغم من ذلك فسوف يكون من السخف والغباء أن ترفض زراعة الشجر على الإطلاق لأنه قد يُخرِج فروعاً جديدة .

ملحق للفقرة رقم ٢١٧ :

القانون والحق متحدان بعنى أن ما هو ببساطة حق موجود فى القانون . فأنا

أملك شيئاً، ملكية خاصة ، كنت منشغلاً به عندما كان بلا صاحب ، أما الآن فلا بد من التعرف عليه بوصفه ملكى ، وها هنا نجد أن الشكليات تظهر فى المجتمع المدنى مرتبطة بالملكية. فتقام الحدود من الأحجار لترمز أمام الآخرين إلى علامة يتعرفون عليها ، فتقيد الرهونات وتسجل الملكية . وتقدم معظم الملكية فى المجتمع المدنى على العقود وصور التعاقد المحددة والمتعينة ، وربما أصبح لدينا الآن نفور من الشكليات التى من هذا القبيل ، ربما افترضنا أنها لا توجد إلا لكى تجلب أموالاً للسلطات .

بل إننا قد ننظر إليها على أنها أمور مهنية وعلامة على انعدام الثقة ؛ لأنها تفسد المثل القائل « الإنسان الخيّر كلمته خيّرة » غير أن الشكلية جوهرية ؛ لأن ما هو حق فى ذاته لا بد أن يوضع كذلك بوصفه حقاً ، فإراتى إرادة عقلية ، وهى لها شرعية ، وينبغى أن يعترف الآخرون بهذه الشرعية ، وعند هذه النقطة فإن ذاتيتى ذاتية الآخرين لا بد أن ترفع ، ولا بد للإرادة أن تنجز الأمن والاستقرار والموضوعية التى لا يمكن بلوغها إلا بمثل هذه الشكليات .

ملحق للفقرة رقم ٢١٨ :

قد يكون من التناقض أن تبدو الجريمة التى ترتكب فى غاية الشناعة ، ومع ذلك تعاقب بمنتهى اللين والتساهل . لكن على الرغم من أنه سيكون من المستحيل على المجتمع أن يترك جريمة ما بغير عقاب ما دام لابد أن يضعها فى مسارها الحق أو بوصفها حقاً ، ولا يزال واثقاً من نفسه ، فإن الجريمة لا بد أن ينظر إليها باستمرار على أنها شئ يتعلق بالمزاج إلى حد ما ، شئ متقلب واستثنائى ، فالمجتمع نفسه يضفى على الجريمة طابع الشئ الذاتى الخالص الذى يبدو نتاجاً لدافع طبيعى أكثر منه نتاجاً لإرادة متبصرة وعلى ضوء هذا التحليل تكتسب الجريمة وضعاً معتدلاً ، ولهذا السبب أيضاً يصبح عقابهما معتدلاً كذلك، فإذا كان المجتمع لايزال ضعيفاً من الناحية الداخلية ، فإن العبرة الذى تُقدّم أو المثل الذى يضرب ، عندئذ ، هو توقيع العقوبات ، ما دام العقاب هو نفسه المقابل للمثل الذى تقدمه الجريمة أما المجتمع الذى يكون قوياً من الداخل ، فإننا نجد أن

ارتكاب الجريمة فيه يكون شيئاً بالغ الضعف حتى أن إلغاءها لا بد أن يكون متكافئاً مع ضعفها ، ومن ثم فإن العقوبات القاسية ليست ظلماً فى ذاتها ولذاتها ، لأنها مرتبطة بالظروف المحيطة ولا يمكن للقانون الجنائى أن يكون صالحاً لكل زمان ، لأن الجرائم ليست سوى مظاهر فحسب ، للواقع الحقيقى ، حتى أنها يمكن أن تلقى على نفسها قدراً كبيراً أو قليلاً من التنصل من المسئولية .

ملحق للفقرة رقم ٢٢١ :

لما كان الفرد يتمتع بحق حماية القانون in juducio stare فلا بد له أن يعرف كذلك ما هو هذا القانون ، وإلا لأصبحت هذه الميزة بغير نفع بالنسبة إليه . لكن من واجبه كذلك أن يخضع للمحاكمة ، لقد كان النبلاء فى عصر الإقطاع يرفضون فى الأعم الأغلب ، التسليم بسلطة المحكمة ، ويتحدونها ، ويزعمون أنها أخطأت عندما طلبت منهم المثول أمامها ، لكن الظروف الإقطاعية كانت تنتهك فكرة المحكمة ذاتها . أما فى يومنا الراهن فإن على الملوك أن يعترفوا بسلطة المحكمة فى النظر فى الدعاوى فى مجال شئونهم الخاصة ، والفصل فى المنازعات. ومن هنا تسقط دعاوى الملوك فى الدول الحرة .

ملحق للفقرة رقم ٢٢٢ :

قد يسخط المرء عندما يجد أن أحد الحقوق التى يعرف أنها له قد رفض ، لأنه لم يستطع البرهنة عليه . لكن لو أن لى حقاً فلا بدّ أن يكون فى الوقت ذاته حقاً موجوداً فى القانون ، ولا بدّ أن يكون فى استطاعتى شرحه ، وتفسيره وإثباته ، ولا يمكن الاعتراف بشرعيته فى المجتمع إلا إذا كانت صحته من حيث المبدأ معترف بها فى القانون .

ملحق للفقرة رقم ٢٢٤ :

الحس المشترك السليم يرى أن علانية الإجراءات القانونية حق وعدل ، ولقد

كان هناك، دائماً ، اعتراض قوى ضد هذه العلانية (فمنزلة القضاة ومكانتهم جعلتهم يرفضون الجلوس علانية أمام الجمهور ، وينظرون إلى أنفسهم على أنهم المحراب المقدس للقانون الذى لا يلجه رجل الشارع). غير أن هناك جانباً متمماً للقضاة هو ثقة الناس فيهم ، وذلك الجانب هو الذى يتطلب أن تكون الإجراءات فى سير المحكمة علنية . ويعتمد حق العلانية على :

١ ـ أن الهدف من المحاكمة هو العدالة ،وهى بما أنها كلية فهى تخضع لمعرفة الجميع .

٢ ـ أنه من خلال العلنية يقتنع المواطنون بأن الحكم كان عادلاً فعلاً .

ملحق للفقرة رقم ٢٢٧ :

ألا يمكن تقديم مبررات لافتراض أن القاضى ـ أعنى الإخصائى القانونى ينبغى أن يكون هو الشخص الوحيد الذى يقرر كيف تتحد الوقائع ؛ لأن القدرة على عمل ذلك تتوقف ـ بصفة عامة ـ لا على المسائل القانونية بل على التربية. إن تحديد الوقائع فى القضية يعتمد على تفصيلات تجريبية ، والشهادة على ما حدث ، وعلى معطيات حسية مشابهة ، أو على وقائع نستنتج منها الأعمال التى وقعت وترجح وقوعها أو عدم وقوعها ، وها هنا يكون المطلب هو الثقة لا الحقيقة بذلك المعنى السامى الذى يجعلها باستمرار شيئاً أزلياً مثل هذه الثقة هى مسألة اقتناع أو إيمان ذاتى : مسألة ضمير ، وتكون المشكلة هى : ما الصورة التى ينبغى أن تتخذها هذه الثقة فى المحكمة أو أمام القانون ؟! المطلب الشائع عادة فى القانون الألمانى هو أن المجرم لا بد أن يعترف بأنه مذنب بالتهمة المنسوبة إليه.

وبذلك يبلغ حق الوعى الذاتى قدراً من الرضا ، ولا بد للوعى أن ينسجم مع حكم القاضى ولا يحدث ذلك إلا عندما يعترف المجرم أن الحكم فقد طابعه الغريب بالنسبة إليه ، غير أن هناك مشكلة أخرى تنشأ هنا نتيجة لأن المجرم يمكن أن يكذب، بالتالى يعرض العدالة للخطر فإذا ما كان اقتناع القاضى الذاتى من ناحية أخرى ، اقتناعاً سليماً ، فإننا نجد كذلك مشكلة متضمنة وهى أن المتهم لم يعد يعامل بعد على أنه إنسان حر والحد الأوسط بين هذين الطرفين القصيين هو أن

المحاكمة عن طريق هيئة المحلفين التى تلبى مطلب الإعلان بالإدانة أو البراءة مما ينتج عنه روح الاتهام[1] .

ملحق للفقرة رقم ٢٢٩ :

لا تكون الكلية ضرورية إلا فى المجتمع المدنى فحسب .فعندما تتعامل مع الحاجات البشرية فإن الحق بما هو كذلك هو وحده الذى يكون راسخاً ومتيناً ، غير أن هذا الحق يؤثر فى حماية الملكية الخاصة فى دائرة محدودة فحسب ـ أما الصالح العام فهو شئ خارجى عن الحق بما هو كذلك ،وإن كان غاية جوهرية فى نظام الحاجات ، ومن هنا فإن الحق الذى كان فى البداية حقاً فحسب لا بد أن يمتد ليشمل مجال الجزئية بأسرها ، والعدالة هى شئ ضخم فى المجتمع المدنى ووجود القوانين الجيدة يجعل الدولة تزدهر كما أن حرية الملكية الخاصة هى شرط أساسى فى رخائها وحتى وأنا منغمس تماماً فى الجزئية فإن لى حقاًفى الزعم بأن صالحى الجزئى الخاص سوف يتحقق فى هذا الارتباط مع الجزئيات الأخرى فلا بدّ من الانتباه إلى صالحى الخاص ، وإلى منفعتى الجزئية ، وهذا ما يتم من خلال الشرطة والنقابة .

ملحق للفقرة رقم ٢٣٤ :

هنا لا يمكن أن توضع أسس راسخة ولا تقام خطوط مطلقة ، لأن كل شئ هنا شخصى ، فالرأى الذاتى يقحم نفسه ، أما دقة التفصيلات فيحددها روح الدستور والأزمة المعاصرة .. إلخ . وفى زمن الحرب ، مثلاً ، قد يُنظر إلى أشياء

(١) القرار الذى يصدر على المجرم نفسه قراره الخاص ، أو قرار يصدره عقله هو ، لأن العقل الكلى ، ومن ثم فهو مشترك بينه وبين الذين يحاكمونه ، وجريمة المجرم هى تحديه الذاتى لعقله أو لكليته الداخلية : « لأن فعله هو فعل كائن عاقل ، وهذا يتضمن أنه شئ كلى ، وأن المجرم بارتكابه يكون قد سن قانونا يتعرف عليه بوضوح فى فعله ، وبالتالى لابد أن يخضع له كما لو كان يخضع لحقه ، ص ٢٠٤ من المجلد الأول من « أصول فلسفة الحق » دار التنوير العدد الخامس من المكتبة الهيجلية (المترجم) .

كثيرة على أنها ضارة ، فى حين ينظر إليها فى أوقات أخرى على أساس أنه لا ضرر منها . ونتيجة لوجود هذه العرضية ، أو هذاالتعسف الشخصى فإن السلطة العامة تكتسب قدراً من الكراهية والبغض . وعندما يتطور التفكير الانعكاسى تطوراً عالياً جداً تتجه السلطة العامة إلى أن تجتذب إلى محورها كل ما تستطيع جذبه ؛ لأنه قد يوجد فى كل شئ عامل ما يجعله خطراً فى أثر من آثاره وفى مثل هذه الظروف فإن السلطة العامة قد تعمل بطريقة مكتبية تربك حياة الناس اليومية، لكن بالغاً ما بلغت ضخامة هذا الإزعاج فلا يمكن أن تستخرج منه كذلك خيطاً موضوعياً .

ملحق للفقرة رقم ٢٣٦ :

إن ما تقوم به السلطة العامة من إشراف ورعاية يستهدف أن يكون حداً أوسط بين الفرد والإمكان الكلى الذى يقدمه المجتمع لتحقيق الأهداف الفردية ، وعلى المجتمع أن يشرع فى إضاءة الشوارع ، وإقامة الجسور ، وتحديد أسعار الضرورات اليومية والعناية بالصحة العامة وهناك بهذا الخصوص وجهتان من النظر هما السائدتان فى الوقت الحاضر : الأولى تذهب إلى أن مراقبة كل شئ ينبغى أن تكون من اختصاص السلطة العامة أما الثانية فتذهب إلى أن السلطة العامة ليس لديها ما تفعله هنا على الإطلاق ؛ لأن كل فرد سوف يوجه سلوكه طبقاً لحاجات الآخرين ، فلا بد أن يكون للفرد الحق فى العمل من أجل خبزه اليومى كما يحلو له ، لكن للجمهور أيضاً الحق فى أن يصر على أن المهام الجوهرية لا بد أن من إنجازها على النحو الصحيح وهما وجهتان من النظر لا بدّ من إشباعهما معاً ينبغى أن لا تكون حرية التجارة من ذلك النوع الذى يعرض الصالح العام للخطر .

ملحق للفقرة رقم ٢٣٨ :

على الأسرة ، بالتأكيد ، أن تزود أعضاءها بالخبز ، غير أن الأسرة ، فى المجتمع المدنى ، هى شئ تابع وثانوى فهى تضع الأساس فحسب ، فلم يعد مداها

المؤثر على هذا القدر من الاتساع أما المجتمع المدنى فهو قوة هائلة تجتذب إليها الناس ويزعم لهم أنهم يعملون من أجله ، مدينون له بكل شئ، ويعملون بوسائله ولو أن الإنسان كان عضواً فى المجتمع المدنى بهذا المعنى لكانت له حقوقاً ومزاعم فى مواجهته مثلما كانت له حقوق ومزاعم فى الأسرة . إنَّ المجتمع المدنى لا بد له أن يحمى أعضاءه ويدافع عن حقوقهم ، فى حين أن حقوقه تفرض واجبات على كل فر من أعضائه .

ملحق للفقرة رقم ٢٣٩ :

يصعب للغاية أن نرسم هنا خطاً فاصلاً بين حقوق الآباء وحقوق المجتمع المدنى فالآباء، فى العادة ، يقترحون أن تكون لهم الحرية الكاملة ، بل وترتيب كل شئ كما يحلو لهم ، فى مسألة التربية . ويأتى التعارض الرئيسى مع أى صورة من صور التربية العامة ، عادة ، من الآباء ، فهم الذين يتحدثون ويصرخون فى المعلمين والمدارس لأن لديهم صورة كريهة عنهم . ومع ذلك فالمجتمع الحق فى أن يعمل على مبادئ تختبرها التجربة، ويزعم الآباء على أن يرسلوا أبنائهم إلى المدرسة ، وأن يلقحوا ضد الجدرى وغيره ... إلخ ، والنزاع الذى نشب فى فرنسا بين أنصار أشراف الدولة وأولئك الذين يطالبون بأن تكون التربية حرة ، أعنى من اختيار الآباء يرتبط بهذا الموضوع[1] .

ملحق للفقرة رقم ٢٤٠ :

كان هناك قانون فى أثينا يرغم كل مواطن أن يقدم كشف حساب عن مصدر رزقه أما اليوم فنحن نأخذ بوجهة النظر التى ترى أن ذلك ليس من شأن أحد سوى صاحبه صحيح أن كل فرد هو ـ من وجهة نظر معينة ـ مستقل ، لكنه

---

(١) يذهب روسو فى كتابه « إميل ... Emile » الذى نشره عام ١٧٦٢ إلى عرض وجهة النظر التى تطالب بالدعوة إلى حرية التربية ، أما المطالبة بإشراف الدولة فقد عرضها شالتيه .. Le Chalotais فى كتابه « مقال عن التبية القومية » الذى ظهر بعد عام من نشر كتاب روسو (المترجم) .

يلعب كذلك دوره فى نظام المجتمع المدنى ، على حين أن لكل إنسان الحق فى المطالبة بوجود مستقل عنه ، فإنه لا بد له أن يحميه من نفسه ونحن لا نعنى بلك المجاعة وإنما الهدف فى النهاية هو منع تكوين ضرب من الرعاع المعدمين . وما دام المجتمع المدنى مسئولاً عن إطعام أعضائه فله الحق كذلك فى أن يحثهم على أن يحتاطوا لرزقهم .

ملحق للفقرة رقم ٢٤٤ :

أدنى مستوى للرعاع المعدمين يتحدد بطريقة آلية ، غير أن الحد الأدنى من الحياة يختلف اختلافاً ملحوظاً حسب البلاد المختلفة . ففى إنجلترا يعتقد حتى أكثر الناس فقراً ـ أن لهم حقوقاً ، وهذا يختلف تماماً عما يرضى الفقير فى بلاد أخرى . إن الفقر فى حد ذاته لا يحيل الناس إلى رعاع ، فالرعاع لا تنشأ إلا عندما يلحق الفقر بالاستعداد العقلى ، سخط داخلى ضد الأغنياء وضد المجتمع ، وضد الحكومة .. إلخ . وهناك نتيجة أبعد لهذا الموقف هى أن الناس عندما يعتمدون على الصدقة يصبحون عاطلين تافهين مثل مشردى نابولى ، على سبيل المثال Neo-politan Lazzaroni وبهذه الطريقة يتولد عند الدهماء شعور سيئ هو : إحساسهم بفقدان الكرامة التى تكفى لضمان بقائهم بواسطة عملهم ، وفى الوقت نفسه يشعرون أن من حقهم ضمان وجودهم . لكن بمجرد ما ينشأ المجتمع يتخذ الفقر فى الحال شكل أذى توقعه طبقة بطبقة أخرى . أما السؤال الهام حول كيف يمكن التغلب على الفقر فهو يمثل واحدة من أكثر المشكلات إزعاجاً للمجتمع الحديث .

ملحق للفقرة رقم ٢٤٨ :

على هذا النحو ينقاد المجتمع المدنى إلى إقامة مستعمرات ، نتيجة لزيادة السكان فى حد ذاتها ، وإن كانت ترجع بصفة خاصة إلى ظهور عدد من الناس لا يستطيعون ضمان إشباع حاجاتهم بواسطة عملهم الخاص إذا ما زاد الإنتاج عن

حاجة المستهلكين . والسمة التى تميز ألمانيا بصفة خاصة هى الاستعمار المتفرق المشتت ؛ فالمهاجرون الذين رجعوا إلى أمريكاوروسيا ، ظلوا هناك بغير روابط تربطهم بالوطن وأثبتوا بذلك أنهم لا غناء فيهم لوطنهم الأصلى . وحل مشكلة الزيادة السكانية يكمن فى إعادة توزيع السكان هو الذى تقوم به الدولة ، وهى على وعى بالطريقة المناسبة لتنفيذه وتنظيمه ، ولقد كان هذا النوع شائعاً بين القدماء ولا سيما الإغريق ، فلم تكن الأعمال الشاقة من نصيب المواطنين اليونانيين ؛ لأن نشاطهم يوجه بالأحرى إلى الشئون العامة وهكذا فإذا ما زاد السكان إلى الحد الذى تصبح هذه الزيادة عنده مشكلة فى طعامهم ، فسوف يرسل الشبان إلى مناطق جديدة ، هى مناطق تختار أحياناً اختياراً خاصاً وتترك أحياناًأخرى للصدفة ، وليس للمستعمرين فى العصور الحديثة نفس هذه الحقوق ، وتكون النتيجة نشوب الحروب التى تنتهى بالاستقلال على نحو ما حدث فى تاريخ المستعمرات الإنجليزية والأسبانية يثبت استقلال المستعمرات أنه ميزة كبرى للبلد الأم ، تماماً مثلما تحول تحرير العبيد ليصبح ميزة كبرى لمالكيهم.

ملحق للفقرة ٢٥٥ :

الفكرة وراء إلغاء النقابات فى العصور الحديثة هى أن يناضل الفرد بنفسه، لكنا يمكن أن نسلم بذلك مع اعترافنا أيضاً أن عضوية النقابة لا تغير من التزام المرء بأن يكتسب رزقه بنفسه ، فالمواطنون لا يشتركون فى ظروف دولنا الحديثة السياسية بأقل القليل فى الأعمال العامة . ومن المهم ، على أية حال ، أن نزود الإنسان الأخلاقى بنشاط كلى يرتفع به فوق غايته الخاصة وهذا العنصر الكلى لا تزوده به الدولة الحديثة وإنما تعطيه له النقابة .ولقد رأينا فيما سبق (ملحق للفقرة رقم ١٨٤) أن الفرد حين يعمل لنفسه فى المجتمع المدنى ، فإنه يعمل من أجل الآخرين أيضاً .

غير أن هذا القهر اللاواعى لا يكفى ؛ ولهذا فإننا نصل لأول مرة إلى الحقيقة الأخلاقية والنظرية ، عن وعى وإدراك فى : النقابة . والواقع أن الدولة لا بد أن

تتولى الإشراف على النقابات ، وإلا فإنها سوف تتجمد ، تبنى نفسها وهى تنهار فى نسق بائس من الطبقات المغلقة . غير أن الطبقة ليست فى ذاتها وبذاتها طبقة مغلقة ، بل إن هدفها هو على العكس وضع الحرف المنعزلة فى نظام اجتماعى رفعه إلى دائرة يظفر فيها بالقوة الاحترام.

ملحق للفقرة رقم ٢٥٨ :

الدولة فى ذاتها ، وبذاتها ، هى الكل الأخلاقى ، إنها التحقق الفعلى للحرية ، فغاية العقل المطلقة أن تتحقق الحرية .الدولة هى الروح التى تحقق نفسها بوعى على الأرض ، والروح لا تحقق نفسها من ناحية أخرى إلا عن طريق الآخر أعنى عندما تنام الروح . لكنها لا تكون هى الدولة إلا بعد أن تكون حاضرة أمام الوعى أعنى عندما تعرف نفسها على أنها موضوع موجود بالفعل وعندما ندرس الحرية فإن أول نقطة نبدأ منها ينبغى ألا تكون الفردية ، الوعى الذاتى المفرد ، بل فقط ماهية الوعى الذاتى ، وسواء عرف الإنسان هذه الماهية أم لا فهى تتحقق على نحو خارجى كقوة قائمة بذاتها لا يكون الأفراد فيها سوى لحظات . إن مسيرة الله فى العالم هى ما يشكل الدولة ذلك لأن أساس الدولة هو قوة العقل الذى يحقق نفسه بوصفه إرادة ، وينبغى عندما تدرس فكرة الدولة ألا نضع أعيننا على الدولة الجزئية ، ولا على المؤسسات الجزئية . وبدلاً من ذلك فإن علينا أن ندرس الفكرة ، أعنى هذا الإله الواقعى بذاته . يمكن أن نبين بناء على هذا المبدأ أو ذاك أن أى دولة هى دولة سيئة ، إذ يمكن أن نعثر فيها على هذا العيب أو ذاك ومع ذلك فإننا قد نكون عرضة للانزلاق فى خطأ النظر إلى الجوانب المنعزلة فى الدولة ونتجاهل من ثم حياتها العضوية الداخلية ، فالدولة ليست عملاً مثالياً من أعمال الفن وإنما هى توجد على الأرض أعنى فى دائرة الصدفة ، والهوى ، والخطأ . ولا شك أن السلوك السيئ يمكن أن يتشكل فى ألوان كثيرة . لكن أقبح رجل والمجرم وكذلك المريض ، والمقعد أو الأعرج ، كلهم رجال أحياء فالحياة والجوانب الإيجابية تبقى رغم العيوب ، وهذا العامل الإيجابى هو موضعنا هنا .

ملحق للفقرة رقم ٢٥٩ :

الدولة فى تحققها الفعلى هى ، أساساً ، دولة فردية وفوق ذلك فهى دولة جزئية ، ولا بد أن نميز بين الفردية والجزئية : الأولى لحظة فى فكرة الدولة نفسها فى حين أن الثانية تنتمى إلى التاريخ والدول بماهى كذلك تستقل الواحدة عن الأخرى ، ومن ثم فإن علاقة إحداها بالأخرى هى علاقة خارجية فحسب حتى أنه لا بد من وجود طرف ثالث يعلو عليها ويربط بينها وهذا الطرف الثالث هو الروح التى تتجسد فى التاريخ العالمى ، وتنصب نفسها قاضياً مطلقاً بين الدول يمكن لمجموعة من الدول أن تشكل تحالفاً ونوعاً من المحكمة ذات السلطة القضائية على الدول الأخرى .

وقد يكون هناك اتحادات كونفدرالية بين الدولة مثل دول « الحلف المقدس Holy Alliance »(١) مثلاً لكن هذه الأحلاف دائماً نسبية ومحدودة مثل « السلام الدائم»(٢) إن القاضى الوحيد المطلق الذى يجعل من نفسه سلطة على الجزئى ، وفى جميع الأوقات ، هو الروح المطلق الذى يتجلى فى تاريخ العالم بوصفه الجنس الكلى الذى يعمل هناك .

ملحق للفقرة رقم ٢٦٠ :

لفكرة الدولة فى العصور الحديثة طابع خاص تصبح فيه الدولة التحقق الفعلى للحرية ليس طبقاً لنزوة ذاتية وإنما طبقاً للفكرة الشاملة عن الإرادة ، أعنى طبقاً لكليتها وقدسيتها . إن الدول غير الناضجة هى تلك الدول التى لا تزال فيها فكرة الدولة محتجبة ، لم تبلغ تعيناتها الجزئية بعد مرحلة الوجود الذاتى الحر .

---

(١) الحلف المقدس اتفاق تم عام ١٨١٥ بين قيصر روسيا وحكام النمسا وبروسيا يدعو لاستخدام المبادئ الدينية فى السياسة والعلاقات الدولية ، وانضم إليه كثيرون ما عدا إنجلترا والبابا وتركيا لأسباب خاصة دستورية أو دينية (المترجم) .

(٢) قارن فيما سبق فقرات رقم ٣٢٤ و ٣٣٣ والتعليق على هذه الفقرات ـ وقارن أيضاً دراسة لنا بعنوان « الحرب ومحكمة التاريخ » (المترجم) .

لقد كانت الكلية حاضرة فى الدول الكلاسيكية القديمة ، أما الجزئية فلم تكن قد قررت بعد . ولم تجد مجالها الحر فعادت القهقرى إلى الكلية ، أعنى إلى الغاية الكلية للكل . إن ماهية الدولة الحديثة هى أنها اتحاد الكلى بالحرية الكاملة لأعضائها الجزئيين وبمصلحة الأفراد ، حتى أن مصلحة الأسرة والمجتمع المدنى لا بد أن تتمركز فى الدولة ، رغم أن الغاية الكلية لا يمكن أن تتقدم بغير معرفة شخصية . وإرادة أعضائها الذين لا بد أن تتأكد حقوقهم الخاصة وهكذا نجد أنه لابد من تعزيز الكلى ، لكن الذاتية ، من ناحية أخرى ، لا بد أن تبلغ تطورها الحى الكامل.

وعندما توجد هاتان اللحظتان معاً ، فى قوتهما ، عندئذ فقط يمكن أن ينظر للدولة على أنها تنظيم عضوى أصيل منسق[١] .

ملحق للفقرة رقم ٢٦١ :

كل شئ فى الدولة يعتمد على اتحاد الكلى والجزئى ، كانت الغاية الذاتية فى الدول القديمة تتطابق ، ببساطة ، مع إرادة الدولة . أما فى الدول الحديثة فإننا نطالب بالضمير الشخصى ، والإرادة الخاصة . والحكم الشخصى . لم يكن لدى القدماء شئ من ذلك بمعناه الحديث ، فأقصى شئ عندهم هو إرادة الدولة وعلى حين أنه لم يكن للفرد ، تحت حكم الطغاة المستبدين فى آسيا حياة داخلية ولا قدراً

(١) الخطأ الذى وقعت فيه الدول القديمة ، بصفة عامة ، وهو خطأ انعكس فى جمهورية أفلاطون هو أنها طورت جانب الكلية وحده ، وفشلت فى تطوير الجانب الآخر وهو حرية الفرد وحق الذات ، ومن هنا كانت الكلية التى طورتها كلمة مجردة لأنها استبعدت الجزئى فى حين أن السمة المميزة للدولة الحديثة هو أنها طورت حرية الفرد ، وبذلك أصبحت الكلية التى طورتها كلية عينية لأنها تضمنت الجزئى ، وهذا الخطأ الذى وقعت فيه الدول القديمة وسمو الدولة الحديثة وتفوقها والأهمية الخاصة بتطوير مبدأ حرية الفرد إلى أقصى حد ـ هذه كلها مسائل يؤكدها هيجل مراراً فى فقرات كثيرة ، ويجب أن ننتبه إليها جيداً حتى نتبين خطأ الظن بأن الدولة الهيجلية محت الفرد ومصالحه وضحت به قرباناً للدولة (المترجم) .

فى ذاته ، فـإن الإنسـان فى الدولة الحـديثة يصـرعلى أن تحتـرم حيـاته الداخلية ولاقـتران الواجب بالحق وجـهاً مـزدوجـاً : فـمـا تطالبنا بـه الدولة كـواجب هـو فى الحال حقنا كأفراد ، ما دامت الدولة ليست شيئاً آخر سوى التناسق المنظم للفكرة الشامـلة عن الحرية . إن تعـينات إرادة الفرد تتـحول إلى تجسـيدات مـوضوعـية من خلال الدولة وبذلك تصل ، لأول مرة ، إلى حقيقتها وتحققها الفعلى . فالدولة هى المتطلب الذى يسبق بلوغ الغايات والخير الجزئى .

ملحق للفقرة رقم ٢٦٢ :

لا يحـسب حـسـاب للحـرية الـذاتية فى دولة أفـلاطون لأن الحـراس هـم الذين يحـددون للناس أعـمـالهم ووظائفـهم وتـعـيين هذه الوظائف ، فى كـثـيـر من الدول الشرقية ، يحـدده المولد . غير أن الحرية الذاتية التى لا بد من احترامـها تقتضى أن يكون للأفراد حرية اختيار فى هذه الموضوعات .

ملحق للفقرة رقم ٢٦٣ :

الدولة ، بوصـفهـا روحاً ، تشطر نفسـهـا فى تعينات جزئية لفكرتها الشـاملة ولأنماط وجـودها . وفى اسـتطاعـتنا أن نقدم هنا مـثـلاً توضـيـحـيـاً نسـتـمـده من الطبـيعـة : فـالجهاز العـصبى هـو الجـهاز الخاص بالإحسـاس : إنه لحظة مجـردة ، لحظة أن يكون المرء بذاته وأن يكون فى هوية مع ذاته ، وبتحليل الإحساس يتضح أن له وجـهين مـتـمـايزين حـتى أن كل وجـه منهـمـا يبدو وكـأنه بذاته الجـهـاز كله : الوجـه الأول هـو الشـعـور عـلى نحـو مـجـرد ، الإبقـاء على المرء منغـلقـاً على ذاته : الحـركة البطيـئة المسـتـمـرة إلى الداخل : كـالهـضـم ، والنمـو ، والتـغـذية الداخليـة ، والتناسـل . أمـا الوجـه الثـانى فـهـو أن لهـذا الوجـود المرتبط بذاته لحظة اخـتـلاف تتـخطاه ، إنهـا حـركـة إلى الخـارج ـ تلك هـى سـرعـة التـهـيج أو الإثارة أو الإحسـاس المتجه نحو الخارج .

ويُشـكل ذلك كـله نسـقاً بذاتـه أو جـهـازاً قـائمـاً بنفسـه وهـناك أنـواع دنيـا من

الحيوانات طورت هذا الجهاز فقط ، فى حين أنها ينقصها تلك الوحدة المليئة بالحياة الخاصة بالروح ، فسوف نجد أن الأسرة توازى هذا الإحساس أما المجتمع المدنى فهو يقابل سرعة التهيج أو الإثارة . أما الحد الثالث فهو الدولة : الجهاز العصبى ككل ، أى الشئ المنظم تنظيماً داخلياً، لكنه لا يعيش إلا بمقدار ما تتطور اللحظتان معاً بداخله (وهما هنا الأسرة والمجتمع المدنى) والقوانين التى تنظم الأسرة والمجتمع المدنى هى مؤسسات النظام العقلى الذى يومض بداخلها ، غير أن الروح هى أساس هذه المؤسسات حقيقتها النهائية ، فهى غايتها الكليةالتى تعرف على نحو موضوعى أما الأسرة فهى كذلك نظام أخلاقى ، وإن كانت غايتها لا تُعرف بما هى كذلك فى حين أنها الانفصال بين إنسان وإنسان وهى الانفصال الذى يشكل المجتمع المدنى .

ملحق للفقرة رقم ٢٦٥ :

كما أشرنا فيما سبق(١) فإن قدسية الزواج والمؤسسات التى يبدو فيها المجتمع المدنى مظهراً للحياة الأخلاقية ـ تشكل استقرار الكل ، أعنى أن الاستقرار متحقق عندما تصبح الأمور الكلية أمور كل عضو يقوم بها حسب كفاءته الجزئية الخاصة.

والأمر البالغ الأهمية هنا هو أن قانون العقل لا بد أن ينطلق تماماً بواسطة قانون الحرية الجزئية، كما أن غايتى الجزئية لا بد أن تتحد فى هوية واحدة مع الغاية الكلية وإلا تصبح الدولة معلقة فى الهواء أن الدولة لا تكون واقعية إلا إذا كان لدى أفرادها شعور بذاتيتهم ، ولا تكون مستقرة إلا إذا اتحدت الغايات الجزئية الخاصة مع الغايات الكلية العامة فى هوية واحدة لقد قيل إن غاية الدولة هى سعادة المواطنين هذا حق تماماً فإذا لم يكن الجميع راضياً، وإذا لم تشبع أهدافهم

---

(١) من المرجح أن هيجل يقصد هنا الإشارة إلى فقرة رقم ٢٥٥ إلى هذه الفقرة ـ فارجع إليها فيما سبق (المترجم) .

الذاتيــة ، وإذا لـم يجـدوا أن الدولـة بما هى كـذلك هى وسـيلة هذا الإشــبـاع ، إذن ، لاهتز الأساس الذى تقوم عليه الدولة .

ملحق للفقرة رقم ٢٦٧ :

وحـدة الحـرية التى تعـرف نفسـهـا وتريد نفسـهـا إنما توجـد فى البـداية على شكل ضـرورة .فهـا هنا يكون الجـوهـر الخاص هـو الوجـود الذاتى للأفـراد غيـر أن ضـرورة الأنمـاط الأخـرى من الوجـود هى الـكائن الحى Organis ، أعـنـى أن الـروح هى مسار يتجه داخل ذاته ، وينسق وينظم ذاته داخلياً ، ويضع الاختلافات بداخله وبذلك يكمل دورة حياته .

ملحق للفقرة رقم ٢٦٨ :

تبـتهـج العقـول الناضـجـة بالمماحـكات والكشـف عن الأخطاء ؛ ذلك لأنه يسـهل جـداً أن تـكتـشـف خطأ مـا ، على الرغم مـن أنه يصـعب أن ترى الخـيـر والعـنـاصـر الجيـدة وضـرورتهـا الداخلية ، ويبـدأ المتعلم دائمـاً بالكشف عن الأخطاء ، أما الـعالم فهو يجد الجـوانب الإيجابية والجديرة بالتقدير فى كل شئ وسـرعان ما يرفض ، فى الدين هذا وذاك باعـتـبـاره خـرافة .لـكن من الصـعوبة بمكان أن ندرك الحـقيـقـة الكامنة وراء الخرافة .

ومـن هـنا فلا بد من التمييز والتفـرقة بين مشاعر الناس الظاهـرية تجاه الدولة وبين مـا يريدونه فى الواقع فـعلاً ، فـهم داخليـاً يريدون الشئ لكنهم يجـرون وراء التـفصيـلات ويشعـرون بالمتعة فى خيـلاء الإدعاء بأنهم يعـرفون أفـضـل من ذلك، ونـحن على ثقـة من أن الدولة لا بد أن تبقى قـائمة وأنه فـيهـا وحدها نضـمـن تحقق المصـالح الجزئيـة ، غـير أن العـادة تعـمينا عن رؤيـة ذلك الذى يعتـمـد عليه وجـودنا بأسـره عندمـا نسـيـر فى الشـوارع آمـنين فى الليل لا يشـغلنـا أن الوضع يمكن أن يكون خـلاف ذلك ، لأن عادة الـشعـور بالأمـان قد تحـولت عندنا إلى طبـيـعة ثانيـة ، نحن لا نفـكر قط فى أن ذلك يرجـع فـحـسـب إلى عـمـل المؤسـسـات الخـاصـة ، إن

التفكير الشائع غالباً ما يكون لدى الانطباع بأن القوة هي التي تمسك بالدولة وتجعلها متحدة غير أن الرابطة الوحيدة ، في الواقع هي الإحساس الأساسي بالنظام الموجود عن كل فرد .

ملحق للفقرة رقم ٢٦٩ :

الدولة كائن حي ، أعني أنها تطور الفكرة بحيث تتمايز اختلافاتها وهكذا فإن هذه الجوانب المختلفة من الدولة هي سلطاتها المتنوعة مع وظائفها ومجالات عملها ، وبواسطتها ينتج الكلي ذاته باستمرار بطريقة ضرورية وهو يؤكد هويته في هذه العملية ما دامت مفترضة مقدماً حتى في إنتاجه هو الخاص ، هذا الكائن الحي هو دستور الدولة وتنظيمها السياسي ، وهو يظهر ، عن طريق الدولة ودستورها ، كل على حدة ، إذا ما أصبح كل عضو من أعضاء الكائن الحي حراً بذاته ـ لكان معنى ذلك أن الوحدة التي خلقها الدستور لم يعد لها وجود كواقعة مقررة ، ويتفق ذلك مع الروايات التي كانت تحكي عن البطن وغيرها من الأعضاء[١] إن طبيعة الكائن الحي هي أنه ما لم يتحد كل عضو من أعضائه مع الأعضاء الأخرى ، وما لم يمنع كل عضو من هذه الأعضاء من الاستقلال الذاتي فإن الكل لا بد أن يفنى إن وضع قائمة بالصفات والخصائص .. إلخ لا يمكن أن يساع في تحديد طبيعة الدولة إذ لا بد أن تفهم بوصفها كائناً حياً، وربما حاول المرء كذلك أن يفهم طبيعة الله بأن يضع قائمة بصفاته ، في حين أن الحقيقة هي أننا لا بد أن نحدس حياة الله ونعانيها في هذه الحياة نفسها .

ملحق للفقرة رقم ٢٧٠ :

الدولة واقعية : ويعتمد واقعها الفعلي على ما يأتي : أن تتحقق مصلحة الكل من خلال تحقق الغايات الجزئية ، فالواقع الفعلي هو باستمرار اتحاد بين الكلي

---

(١) الحكاية التي رواها ماتشيوس أجريبا ... Menenius Agrppa ليثني دهماء روما عن الانفصال (المترجم) .

والجزئى ، فالكلى يتمزق فى أجزائه التى تبدو وكأنها قائمة بذاتها على الرغم من أنها لا تتدعم إلا عن طريق الكل وحينما لا توجد هذه الوحدة (بين الكلى والجزئى) ، فلا يكون الشئ واقعياً حتى على الرغم من أنه قد يكتسب الوجود الفعلى أن الدولة الفاسدة أو الجسم المريض رغم أنها موجودات فى العالم الخارجى، فإنها ليست متحققة بالفعل أو واقعية ، واليد المبتورة لا تزال تشبه اليد ولا تزال توجد ، لكنها ليست متحققة بالفعل(١) فالتحقق الفعلى الأصيل هو الضرورة ، وما يتحقق بالفعل هو الضرورى من الناحية الداخلية ، وتعتمد الضرورة على أن الكل ينشطر فى اختلافات الفكرة الشاملة ، وأن هذا الكل المقسم يؤدى إلى تعين دائم ومحدد ، ولكنه لا يتحجر وإنما يعيد خلق ذاته وهو يفنى(٢).

ينتمى الفكر والوعى إلى الدولة الناضجة ، ومن ثم فالدولة تعرف ماذا تريد وتعرفه على أنه فكر ، الآن فمادام مستقر المعرفة فى الدولة ، فإن مقر العلم لا بد أن يكون فيها كذلك ، وليس فى الكنيسة ، وعلى الرغم من ذلك فإنه كثيراً ما يقال فى أيامنا الراهنة أن الدولة لا بد لها أن تنشأ من الدين ، والدولة هى الروح فى كامل نضجها وهى تعرض لحظاتها فى نهار الوعى والقول بأن ما هو خبيئ فى الفكرة يظهر فى الوجود الموضوعى ويضفى على الدولة مظهر الشئ المتناهى، ومن ثم تبدو الدولة على أنها دائرة أرضية دنيوية ، فى الوقت الذى يظهر فيه الدين على أنه دائرة اللامتناهى .

ولو صح ذلك فسيبدو وكأن الدولة هى التابع ومادام المتناهى لا يستطيع أن يقف على أقدام راسخة تكون هى أقدامه هو ، فسوف تحتاج الدولة إلى الكنيسة لتكون هى الأساس الذى تقف عليه وما دامت متناهية فسوف ينقصها التبرير العقلى ، ومن خلال الدين وحده يمكن أن تكون مقدسة وأن تتصل باللامتناهى، غير أن مثل هذا التناول للموضوع هو أحادى الجانب إلى أقصى حد ، صحيح أن الدولة هى أساساً أرضية دنيوية ومتناهية فلها غايات جزئية وسلطات جزئية ،

---

(١) الفكرة مقتبسة من كتاب « السياسة لأرسطو » .. Aristotle's Politics .

(٢) الواقع الفعلى مركب من الوجود والماهية ، وقد أصبح الآن مباشراً - وهى فكرة فى غاية الأهمية فى فهم فلسفة هيجل وإدراك الأخطاء التى وقع فيها معارضوه - قرن دراستنا بعنوان « ثورية المثالية الهيجلية » فى كتابنا « دراسات هيجلية » (المترجم) .

لكن طابعها الدنيوى ليس إلا أحد جانبها فحسب ، والقول بأنها متناهية ولا شيء غير ذلك يعنى نظرة سطحية عابرة ، ذلك لأن للدولة روح تبعث الحياة فيها هذه الروح التى تبعث الحياة هى الذاتية التى تخلق الاختلافات وتمسك بها معاً رغم ذلك فى وحدة واحدة ، وفى منطقة الدين هناك أيضاً تمييزات ؛ فالله ـ كما قيل ـ ثالوث أقدس ، وهكذا نجد أن هناك ثلاثة أشخاص وحدتهم هى الروح Geist من ثم فإن إدراك طبيعة الله على نحو عينى هو إدراك لهذه الطبيعة من خلال التمييزات وحدها.

وعلى ذلك فهناك تحديدات فى مملكة الله على نحو ما يوجد من تحديدات فى هذا العالم ، والقول بأن الروح على الأرض ، أعنى الدولة ، ليست سوى روح متناه لا يعبر إلا عن وجهة نظر أحادية الجانب ، مادام لا يوجد شئ لا معقول بصدد الواقع الفعلى صحيح أن الدولة الفاسدة دولة متناهية دنيوية لا شئ غير ذلك ، لكن الدولة العقلية هى شئ فى ذاته لا متناه .

ثانياً : من المؤكد أن الدولة لا بد أن تستمد تبريرها من الدين ، فالفكرة فى حالة الدين هى الروح فى جوانية القلب ، لكن هذه الفكرة نفسها هى التى تعطى لنفسها صورة أرضية دنيوية وهى صورة الدولة ، تضع لنفسها تجسيداً واقعاً فعلياً للمعرفة والإرادة ولو أنك قلت إن الدولة لا بد أن تتأسس على أساس الدين فربما كنت تعنى بذلك أنها ينبغى أن تقوم على أساس العقلانية ، وأن تنشأ منها ، لكن عبارتك قد يساء فهمها كذلك لتعنى أن الناس ينبغى ترويضهم ، بمهارة ، على الطاعة إذا ما كانت عقولهم مغلولة بأغلال دين العبودية (لكن الدين المسيحى هو دين الحرية ، رغم أنه لا بد من الاعتراف بأن هذا الدين يمكن أن يتغير طابعه ويتحول من الحرية إلى العبودية عندما تدخله الخرافة) والآن : فإذا ما كنت تعنى أن الناس لا بد لهم من دين حتى تستطيع الدولة أن تشكم عقولهم ، المغلولة بالفعل ، بسهولة أكثر لكان معنى ذلك أن مضمون عبارتك مضمون سئ ، لكن لو أنك كنت تعنى أن الناس ينبغى عليه احترام الدولة ، أى هذا الكل الذين هم أعضاؤه وأطرافه ، فإن أفضل وسيلة لإحداث هذه النتيجة هى أن نقدم لهم استبصاراً فلسفياً عن ماهية الدولة ، رغم أنه فى حالة غياب ذلك الاستبصار فإن الإطار الدينى للروح قد يؤدى إلى هذه النتيجة نفسها ولهذا السبب فإن الدولة قد

تكون بحاجة إلى الدين وإلى الايمان . غير أن الدولة تظل ، مع ذلك ، متميزة عن الدين، ما دام كل ما تزعمه وتدعيه ، أياكان ، فإنها تزعمه فى صورة واجب قانونى ومشروع وليس مما له أهمية بالنسبة لها تحديد الروح التى تنجز هذا الواجب أما مجال الدين فهو ، من ناحية أخرى ، مجال لحياة الداخلية كما أن الدولة يمكن أن تعرض حق هذه الحياة للخطر لو أنها ، مثل الدين ، ادعت الحق فيها ، فكذلك تفعل الكنيسة أيضاً كالدولة عندما تفرض عقوبات ، وبذلك تهبط بالدين إلى مستوى ديانة الطغيان .

هناك اختلاف ثالث يرتبط بما سبق هو أن مضمون الدين مستور بغلالة وهو يظل كذلك ، بالتالى فإن مجال الدين هو القلب ، والشعور ، والتفكير التمثلى ففى هذا المجال نجد أن كل شئ يتخذ صورة الذاتية أما الدولة فهى ، من ناحية أخرى ، تتحقق وتضفى على مؤسساتها الخاصة الوجود المستقر الموضوعى الثابت ، فإذا ما أراد الشعور الدينى أن يؤكد نفسه فى الدولة بنفس الطريقة التى تعودها فى مجاله الخاص لكان معنى ذلك أنه يقلب نظام الدولة ، لأن أعضاءها المختلفة ، لديهم الحرية فى متابعة أعمالهم بطرقهم المتنوعة المتميزة، فى حين أنه فى الدين ،كل شئ يعود باستمرار من جديد إلى الكل فإذا ما أراد هذا الكل ابتلاع كل اهتمامات الدولة فإن ذلك يعنى التعصب الذى هو الرغبة فى أن يتحقق الكل فى كل جزئية عن طريق تدمير الجزئى ، فالتعصب هو بالضبط رفض إعطاء الاختلافات الجزئية مجالاً خاصاً بها ، ومن ثم فإن العبارة التى تقول : « لا قانون للرجل الورع التقى » (١) إنما تعبر عن نفس هذا التعصب ، فما أن تغتصب التقوى مكانة الدولة حتى لا يكون فى استطاعتها أن تتحمل المتعين أو المحدد ، بل تراها ببساطة تعمل على تحطيمه ، ويتسق تماماً مع هذا الموقف أن تترك التقوى للضمير عملية إصدار القرارات فهى من شأن الحياة الداخلية ، لا تحكمها المبررات العقلية ولا تتطور هذه الحياة الاخلية إلى حجة معقولة كما أنها لا تقم عن نفسها حساباً ومن هنا فإذا كانت التقوى سوف تتخطى الواقع الفعلى للدولة فسوف تذهب جميع القوانين أدراج الرياح وسوف يصبح الشعور الذاتى هو المشرع ـ

(١) بمعنى انه هو نفسه القانون أو انه قانون ذاته (المترجم) .

وقد يكون هذا الشعور مجرد هوى خالص ، وهو لن يستطيع أن يتعلم إلا من أفعاله الخاصة وحدها ، لكن عندما تصبح هذه الأفعال سلوكاً وقواعد للسلوك فإنها تتخذ قناع القوانين ، وهذا هو الضد المباشر للشعور الذاتى الذى بدأت منه ، لقد كان هذا الشعور يتخذ من الله موضوعاً له ، فى استطاعتنا أن نجعل منه المُحدد لكل شئ غير أن الله هو الفكرة الكلية ولا يستطيع وهذا الشعور أن ينظر إليه إلا على أنه لا متعين فحسب وهى فكرة تبلغ من عدم النضج حداً يجعلها لا تستطيع أن تحدد ما الذى يوجد فى الدولة فى صورة متطورة إن القول بأن كل شئ فى الدولة محدد ومحكم هو بالضبط الوقاية من الهوى والآراء الدجماطيقية. ومن هنا فإنه ينبغى ألا يكون الدين ، بما هو كذلك ، هو الحاكم .

ملحق للفقرة رقم ٢٧١ :

كما أن حالة التهيج فى الكائن الحى هى نفسها شئ داخلى ، شئ يتصل بالكائن الحى بما هو كذلك ، فكذلك هنا أيضاً نجد أن الإشارة الخارجية هى أيضاً بل نحو الداخل ، إن الجانب الداخلى فى الدولة بما هى كذلك هو القوة المدنية فى حين أن النزعة نحو الخارجى إنما هى القوة العسكرية ، رغم أن لذلك مكاناً محدداً داخل الدولة نفسها . وامتلاك هاتين السلطتين أو القوتين معاً فى توازن يشكل عاملاً هاماً فى روح الدولة فى بعض الأحيان تطمس السلطة المدنية كلها ، وترتكز تماماً على السلطة العسكرية ، كما كانت الحال مثلاً فى عصر أباطرة الرومان والحاكم البريطور(١) وفى أحيان أخرى ، كما هى الحال مثلاً فى أيامنا هذه نجد أن السلطة العسكرية مجرد نتاج للسلطة المدنية عندما يلزم جميع المواطنين بالتجنيد الإجبارى .

---

(١) إشارة إلى الإمبراطور ديوقليتانس ... Diocletion (٢٤٥ - ٣١٦) الذى أصلح الإدارة العليا والجيش ، والإمبراطور قسطنطين (٢٨٠ - ٣٣٧) وما قام به من إصلاحات ، وكذلك الحكام البريطور الذين كانوا فى الأصل عسكريين ، وكان لهم سلطة عليا تحت إشراف الإمبراطور فى الشئون المدنية والعسكرية (المترجم) .

ملحق للفقرة رقم ٢٧٢ :

إننا لا نرغب فى وجود شئ فى الدولة سوى مايعبر عن العقلانية ، فالدولة هى العالم الذى صنعته الروح لنفسها ، ومن ثم فإنها تسير فى خطوط محددة ومطلقة كم تحدثنا عن حكمة الله فى الطبيعة ، لكننا لا نزعم لهذا السبب أن العالم الفيزيقى فى الطبيعة هو أكثر نبلاً من عالم الروح بمقدار ما تكون الروح فى منزلة أعلى من الطبيعة ، كذلك تكون الدولة فى منزلة أعلى من الحياة الفيزيقية، ومن ثم فلا بد للإنسان أن يبجل الدولة بوصفها ما هو مقدس وإلهى على الأرض(١) ، كما أن يلاحظ أنه لو كان من الصعب أن يفهم الطبيعة فهماً شاملاً فإنه لأكثر صعوبة بشكل لا متناه أن يفهم الدولة ، وإنها لحقيقة على جانب كبير جداً من الأهمية أننا قد ظفرنا فى الوقت الراهن بحدس واضح المعالم عن الدولة بصفة عامة ودخلنا فى مناقشات واسعة وقمنا بوضع دساتير . لكننا إلى هذا الحد لم نفعل أو نحسم كل شئ ، فضلاً عن ذلك من الضرورى أن نبرز للنقاش العقلى المبرر العقلى الكامن خلف هذا الحدس، وأن نعرف ماهية الدولة ، وأن نتحقق من أن ما هو واضح ليس هو الماهوى باستمرار .

ولا بد ، إذن ، لسلطات الدولة أن تتميز بالتأكيد ، لكن كلا منها لا بد أن يبنى نفسه داخلياً فى كل واحد ، يشمل فى ذاته اللحظات الأخرى . وعندما نتحدث عن الأنشطة المنوعة المتميزة لهذه السلطات ، فإننا لابد أن ننزلق إلى خطأ رهيب هو خطأ تفسير هذا التميز على أنه يفترض أن كل سلطة تقوم باتها مستقلة ، على نحو مجرد عن السلطات الأخرى ، أما الحقيقة فهى أن هذه السلطات لا بد أن تتمايز كلحظات من الفكرة الشاملة فحسب ، ولو حدث أنها بدلاً من ذلك استقلت كل واحدة منها عن الأخرى لكان من الواضح ، وضوح النهار ، أن الوحدتين المستقلتين لا يمكن أن تشكلا اتحاداً واحداً ، بل لابد أن ينشأ صراع ونزاع بينهما ، وهكذا نجد أنفسنا أمام احتمالين : إما أن يتحطم الكل أو يستعيد الاتحاد نفسه بالقوة .

---

(١) يرى نوكس أن هيجل يتابع كانط الذى ذكر العبارة نفسها فى نهاية مقاله عن « النظرية والتطبيق » (المترجم) .

وهكذا وجدنا السلطة التشريعية إبان الثورة الفرنسية تبتلع أحياناً ما يسمى بالسلطة التنفيذية ، كما تبتلع السلطة التنفيذية فى أحيان أخرى السلطة التشريعية ، ومن الغباء فى مثل هذه الحالات أن نتحدث عن الحاجة الأخلاقية للانسجام والتناغم.

اترك المسألة للقلب إذا شئت ، وتخلص من جميع المتاعب ، لكن حتى عندما يكون الشعور الأخلاقى ضرورة لازمة ، فإنه لا يكون لديه الحق فى تحديد سلطات الدولة بالرجوع إلى نفسه وحدها . ومن هنا كانت النقطة الهامة هى أنه ما دامت الخصائص المحددة للسلطات هى الكل ضمناً ، فكذلك جميع السلطات كموجودات تشكل الفكرة الشاملة ككل ، وتكثر الإشارة ، عادة إلى سلطات ثلاث هى : التشريعية، والتنفيذية ، والقضائية ، وأول هذه السلطات تناظر الكلية ، والثانيةالجزئية ، والثالثة أى القضائية ليست هى اللحظة الثالثة فى تصور الفكرة لشاملة ما دامت الفردية الجوهرية للفكرة الشاملة إنما تقع خارج هذه الدوائر(١).

ملحق للفقرة رقم ٢٧٣ :

مبدأ العالم الحديث هو الحرية الذاتية ، فلقد أصبح المبدأ الذى يقول إن جميع العوامل الجوهرية الماهوية حاضرة فى الكل العقلى ـ أصبح واضحاً واتخذ مكانه الحق فى مجرى التطور .وإذا ما بدأنا من هذه الوجهة من النظر لكان من الصعب علينا أن نطرح سؤالاً سخيفاً مثل : ما هو الشكل ، الأفضل للحكومة : الملكية أم الديمقراطية ؟ ولقلنا فحسب إن جميع الأشكال الدستورية ليست سوى أشكال أحادية لجانب فهى تستطيع بذاتها أن تساند مبدأ الذاتية الحرة وأن تعرف كيف تلتقى مع العقلانية الناضجة .

---

(١) اللحظة الثالثة التى تمثل الفردية عند هيجل هى الملك الذى يتضمن بداخله اللحظتين الكلية والجزئية : فالملك بوصفه ممثلاً يصدق تصديقاً نهائياً على القوانين ، وبوصفه ممثلاً للحظة الجزئية هو المصدر النهائى للأفعال التنفيذية ، إذ فيه تتمثل الإرادة الأخيرة التى تضفى على افعال وزرائه مشروعية ، وهكذا تتضمن وظيفة الملك بداخلها اللحظات الثلاث للفكرة الشاملة (المترجم) .

ملحق للفقرة رقم ٢٧٤ :

لا بد أن تنفذ الدولة بدستورها وتتغلغل فى جميع العلاقات بالداخل؛ فنابليون Napoleon ، مثلاً ، أراد أن يعطى الأسبان دستوراً قبلياً Apriori (١) ،غير أن المشروع انقلب على أعقابه بأسوأ طريقه ممكنة : فالدستور ليس شيئاً يصنع أو يلفق ، وإنما هو من عمل أجيال فى عدة قرون : إنه الفكرة Idea أو الوعى بالعقلانية إلى الحد الذى تطورت فيه فى شعب جزئى ، ومن ثم فليس هناك دستور يخلق رعاياه وما أعطاه نابليون إلى الأسبان كان أكثر عقلانية من دستورهم السابق ، ومع ذلك تراجعوا عنه كما لو كان شيئاً غريباً عنهم ، لأنهم لم يكونوا قد وصلو فى التعليم إلى مستواه . إن دستور الأمة لا بد أن يجسد مشاعره تجاه حقوقها ومكانتها وإلا لكان من الممكن أن يكون هناك دستور بطريقة خارجية بلا معنى وبلاقيمة . وكثيراً ما كان الأفراد المنعزلين يشعرون بالحاجة والشوق إلى دستور أفضل ، لكن هذا الشعور مسألة أخرى تماماً لا تظهرإلا فى وقت متأخر عندما توقظ هذه الفكرة جماهير الشعب لقد كان مبدأ الأخلاقية، مبدأ الحياة الداخلية عند سقراط نتاجاً ضرورياً لعصره ، لكن كان لا بد من مرور وقت قبل أن يصبح جزء من الوعى لذاتى لكل فرد .

ملحق للفقرة رقم ٢٧٥ :

بدأنا بسلطة العرش أعنى بلحظة الفردية ما دامت هذه اللحظة تشمل فى داخلها لحظات الدولة الثلاث بوصفه شمولاً فى ذاته . إن الأنا هى فى الوقت نفسه أعظم الأشياء فردية وأشدها كلية وبدهى أن توجد الفردية فى الطبيعة كذلك .

---

(١) عندما خلع نابليون أسرة البربون من عرش أسبانيا نصّب أخاه جوزيف بونابرت على العرش ووضع له دستوراً هو الذى يسمى باسم بايون ... Bayonne عام ١٨٠٨ ، وعندما انهار حكم نابليون (١١٢ ـ ١٨١٣)استعاد البربون العرش واستعادوا معه دستورهم القديم ، وهناك وثيقة ليبرالية هى المسماه بدستور قادس ... Constitution Of Cadiz، صيغت عام ١٨١٢ لكنها ظلت حبراً على ورق ، لاحظ أن هيجل يعتبر هذا الدستور اللبرالى كما لو كان دستوراً عقلياً ـ من تعليقات نوكس (المترجم) .

لكن الواقع Reality الذى هو ضد المثال Ideality ، والتخارج المتبادل ليسا شيئاً واحداً مع الوجود المنغلق على ذاته ـ بل على العكس ـ توجد الأشياء الفردية المتنوعة فى الطبيعة كل واحدة بجوار الأخرى ، أما فى الروح فلا يوجد التنوع إلا كشئ مثالى وكوحدة . والدولة ، إذن بما أنها شئ روحى هى التى تعرض علينا لحظاتها كلها ، لكن الفردية هى فى الوقت نفسه التى تحمل روحها والمبدأ الذى يبعث فيها الحياة أعنى السيادة التى تحتوى فى ذاتها جميع الاختلافات .

ملحق للفقرة رقم ٢٧٦ :

شئ قريب جداً مما يحدث فى مثالية لحظت الدولة يحدث فى حياة الكائن الحى الفيزيقى : فالحياة حاضرة فى كل خلية وهنك حياة وحدة فحسب فى جميع الخلايا ولا شئ يقاومها ، وأى خلية تنفصل عن هذه الحياة تموت وذلك يشبه مثالية كل طبقة ، وسلطة ، ونقابة بمجرد ما يكون لديه الدافع للبقاء والاستقلال فالأمر بالنسبة لها كالأمر بالنسبة للباطن فى الكائن الحى ، إنها تؤكد كذلك استقلاله . لكن استقلالها فى الوقت ذاته يلغى ويضحى به ويمتص داخل الكل.

ملحق للفقرة رقم ٢٧٧ :

توضع شئون الدولة فى أيدى الأفرد . لكن سلطتهم للقيام بشونها لا تقوم على أساس مولدهم بل على أسس صفاتهم الموضوعية : القدرة ، والمهارة ، والخلق ، وكل ذلك ينتمى إلى الإنسان وكفاءته الجزئية وهو لا بد له من أن يتعلم ويتدرب للقيام بأعمال جزئية خاصة . ومن هنا فإن المركز أو المنصب ليس شيئاً يباع أو يورث لقد كنت مقاعد البرلمان فى فرنسا فيما مضى ، تباع ، ولا تزال الرتب العسكرية فى الجيش الإنجليزى ، حتى رتبة معينة ، تباع إلى يومنا الحاضر[1] غير أن بيع الرتب والمناصب كان ، ولا يزال ، يرتبط بدستور العصور

(١) كانت جميع المناصب العسكرية ورتب الضباط تباع فى عصر هيجل ، ابتداء من رتبة الملازم حتى رتبة المقدم ، وإنْ كانت هناك قيود بالنسبة لكل من المشترى ولثمن الشراء (المترجم) .

الوسطى لدول معينة وأمثال هذه الدساتير تختفى اليوم بالتدريج .

ملحق للفقرة رقم ٢٧٩ :

ينبغى ألا يكون هناك شئ أمام ذهننا فى تنظيم الدولة والذى يعنى هنا الملكية الدستورية سوى الضرورة الداخلية للفكرة . أى لا بد أن تختفى جميع النقاط الأخرى فلا بد من أن تعالج الدولة على أنها بنية معمارية عظيمة : سر العقل الذى يكشف عن نفسه ويتجلى فى الواقع الفعلى وكل شئ يتعلق بالنفع المحض ، والتخارج الخالص ، ينبغى استبعاده من الدراسة الفلسفية لموضوع الدولة وأفكارنا المعتادة تستطيع أن تدرك تصور الدولة إدراكاً جيداً على أنه يحدد بنفسه ، وعلى أنه يعبر عن سيادة الإرادة تعبيراً كاملاً بوصفها القرار النهائى .

لكن ما هو أشد من ذلك صعوبة فى إدراكه هو هذه الإرادة الفردية عندما تتجسد فى شخص ما ولا يعنى ذلك أن الملك يكون عنيداً متصلباً فى أفعاله أو أنه يفعل ما يهواه وإنما هو بالأحرى ملتزم بالمضمون العينى لنصيحة وزرائه ومستشاريه وحين يقوم الدستور فإنه لا يكون له فى الأعم الأغلب ، عمل سوى أن يوقع باسمه . لكن لهذا الاسم وزناً وقيمة ، فهو الكلمة الأخيرة والقمة التى لا يستطيع أحد أن يتجاوزها . وقد يقال : لكن الدستور العضوى المنسق كان موجوداً حتى فى ديمقراطية أثينا الجميلة ، لكننا مع ذلك لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من ملاحظة أن اليونان استمدوا قراراتهم النهائية من ملاحظة ظواهر خارجية تماماً مثل تنبوءات العرافين ، وأحشاء الحيوانات المقدسة ، وطيران الطيور ، فقد عالجوا الطبيعة بوصفها قوة تكشف بتلك الطرق السابقة وتوحى عن طريقها بما هو خير للناس ، ولم يكن الوعى الذاتى قد تقدم فى ذلك الوقت وتجاوز تجريد الذاتية ، ولم يبعد إلى الحد الذى يفهم فيه أن الأنا التى تريد لا بد أن تتجسد عند اتخاذ القرار فى نطق الإنسان نفسه وهذه الأنا التى تريد تشكل الفرق الهائل بين العالم القديم والعالم الحديث ، وينبغى أن يكون لها مكانها الخاص فى البناء الهائل للدولة أعنى لا بد أن يكون له وجودها الموضوعى المناسب غير أن هذا المطلب ، لسوء الطالع ، نظر إليه على أنه خارجى وتعسفى فحسب .

ملحق للفقرة رقم ٢٨٠ :

كثيراً ما يقال ضد النظام الملكى أنه يجعل رخاء الدولة معتمداً على الصدفة، والسبب أن الملك ـ هكذا يقال ـ قد يكون جاهلاً أو سيئ التعليم ، وقد لا يكون جديراً بمثل هذا المنصب الرفيع فى الدولة ، وليس من اللائق أن توجد هذه الأوضاع فى دولة يفترض أنها عقلية غير أن هذه الاعتراضات كلها تعتمد على افتراض سابق باطل ، وهو أن كل شئ فى الدولة يعتمد على أخلاق الملك الشخصية فى حين أنه فى الدولة لمنظمة تنظيماً كاملاً تكون المسألة مسألة القمة التى يصل إليها القرار الصورى (الحصن الطبيعى ضد الانفعالات الطاغية ومن ثم فمن الخطأ أن نطالب بوجود خصائص موضوعية فى الملك)(١) إن على الملك فقط أن يقول نعم وبذلك يضع النقط فوق الحروف . إذ ينبغى ألا يكون المغزى الرئيسى لصاحب العرش هو بنيته الجزئية (وبهذا المعنى يكون النظام الملكى عقلياً لأنه يلتقى مع فكرته الشاملة لكن لما كان ذلك منلصعب إدراكه فإننا نفشل ، فى الغالب فى ملحظة عقلانية لنظام الملكى) ، فالنظام لملكى لا بد أن يكون ثابتاً من الداخل ومهما يكن لدى الملك من سلطة إلى جانب سلطة اتخاذ القرار النهائى فهى جزء من خلقه الخاص وينبغى أن تكون بغير تأثير يمكن بالطبع أن يكون هناك خلق خاص فحسب تكون له لغلبة ، لكن الدولة فى هذه الحالة أما أن تكون ناقصة التطور أو سيئة التكوين أما المظهر الموضوعى فى النظام الملكى المنظم تنظيماً جيداً فإنه ينتمى إلى القانون وحده أى أن دور الملك لا يعدو أن يكون مجرد منح القانون الصفة الذاتية أن أريد .

ملحق للفقرة رقم ٢٨١ :

إذا أردنا أن نفهم فكرة الملك فلا يمكن لنا أن نقنع بالقول بأن الله عين ملوكاً ليحكموا البشر ما دام الله قد خلق الأشياء جميعاً حتى أسوأها كما أن وجهة

---

(١) العبارة التى بين قوسين اضافها جانز فى الطبعة الثالثة ، ولم تكن موجودة فى الطبعة الأولى ـ نوكس (المترجم) .

النظر الخاصة بالنفع لا تسير بنا بعيداً ، وفى استطاعتنا باستمرار أن نشير إلى مساوئ تعادل المزايا . ولا يساعدنا كذلك النظر إلى الملكية على أنها حق إيجابى ، فإذا لا بد من النظر إلى الملكية الخاصة على أنها ضرورة فإن ملكيتى لهذا الشئ ، بالذات عرضية وقل مثل ذلك فى هذا الموقف : فإذا كان الحق يقتضى وجود رجل واحد على رأس الدولة ، فسوف يبدو عرضياً لو عالجناه على أنه مجرد موضوع. لكن الحق موجود بالضرورة كحاجة نشعر بها وكمتطلب للموقف ولا يتميز الملوك على أساس شجاعتهم البدنية ، أو مواهبهم العقلية فهناك ملايين يخضعون لحكمهم ، والقول بأن الناس يسمحون لأنفسهم أن يحكموا ضد مصالحهم ، وغاياتهم ، ونواياهم لخاصة هو قول مناف للطبيعة ، فالناس ليسوا على هذا القدر من الغباء بل أن حجتهم ، والقوة الدخلية للفكرة ، هى التى ترغمهم ، حتى ضد ما يبدو أنهم يعتقدونه ، على الطاعة وتبقيهم على تلك الحال.

فإذا ظهر الملك على المسرح ، على رأس الدستور وكجزء منه ، فإننا نكون مضطرين إلى القول بأنه لا توجد هوية دستورية بين الشعب المقهور المهزوم وأميره والتمرد أو العصيان الذى يحدث فى مقاطعة من المقاطعات المهزومة فى الحرب يختلف عن نشوب التمرد فى دولة منظمة تنظيماً جيداً ؛ فالمقهورون لا يتمردون ضد أميرهم ، وبالتالى فهم لا يرتكبون أية جريمة ، لأن ارتباطهم بسيدهم ليس ارتباطاً يتم داخل الفكرة أو ضمن الضرورة الداخلية للدستور ، إنه فى أمثال هذه الحالات لا يكون سوى تعاقد وليس رابطة سياسية ومن هنا فقد رد نابليون بونابرت على الرسل فى إرفورت Erfurt بقوله أنا لست أميركم وإنما أنا سيدكم(١) .

ملحق للفقرة رقم ٢٨٢ :

العفو هو الصفح عن العقوبة ، لكنه لا يبطل القانون Recht ، بل على العكس

---

(١) قالها لمجموعة من مبعوثى الولايات الألمانية الذين زاروه فى « إرفورت Erfurt عام ١٨٠٨» وهى واحدة فى قصص كثيرة تروى عن غطرسة نابليون وخشونته فى مثل هذه المناسبات (المترجم) .

يظل القانون قائماً ، ويظل الرجل الذى تم العفو عنه مجرماً كما كان فى السابق. لأن العفو لا يعنى أنه لم يرتكب جريمة، وإلغاء العقوبة قد يحدث من خلال الدين ما دام الفعل الذى يحدث بواسطة الروح يمكن أن يحدث فى الروح . لكن السلطة التى تحقق ذلك على الأرض تقتصر على جلالة الملك وحده ولا بد أن تنتمى إلى قراره الى يحدده هو تحديداً ذاتياً فحسب .

ملحق للفقرة رقم ٢٩٠ :

النقطة ذات الأهمية الخاصة فى السلطة التنفيذية هى تقسيم الوظائف ، فالسلطة التنفيذية معينة بالانتقال من الكلى إلى الجزئى والفردى ، ولا بد أن تقسم وظائفها طبقاً للاختلافات القائمة بين فروعها ، غير أن المشكلة هى أن هذه الفروع المختلفة تلقى من جديد عند القمة ، وعند القاع فى أن معاً ، فالشرطة والقضاء مثلاً يتحرك كل منهما بالنسبة للآخر فى زاوية قائمة لكنهما يتطابقان من جديد فى كل حالة جزئية ، والطريقة المألوفة لمواجهة هذه المشكلة هى تعيين مستشار ، أو رئيس وزراء ، أو رئيس مجلس الوزراء ، ليقوم عن القمة بعملية توحيد الأشراف . لكن قد تكون نتيجة ذلك أن يعود كل شئ فيصبح مصدره هو سلطة الوزير ، وتصبح مهام الدولة مركزية كما تقول أحياناً ويعنى ذلك قمة التبسيط والسرعة ، والفعالية فى تلبية مطالب الدولة ولقد قدم الثوار الفرنسيون نظاماً كهذا . ونمقه نابليون ، ولايزال قائماً فى فرنسا حتى يومنا الراهن غير أن فرنسا من ناحية أخرى ، ينقصها النقابات والحكومة المحلية ، أعنى الترابط بين المصالح الجزئية والمصالح الكلية صحيح أن هذه الترابطات حازت أكبر قدر من البقاء والدوام إبان العصور الوسطى ، عندما كانت هناك فئات داخل الدول تصر بعناد على أن تسلك سلوك الهيئات النقابية المستقلة ، لكنا ينبغى ألا نسمح بشئ كهذا ، وإن كنا لا بد أيضاً أن نؤكد أن قوة الدولة تكمن فى هذه الترابطات ، ففيها تلتقى السلطة التنفيذية بالمصالح المشروعة التى لا بد أن تحترمها ، لما كانت الإرادة لا تملك سوى أن تعين هذه المصلح وتساعدها ، رغم أنها لا بد أن تكون رقيباً عليها فإن الفرد يجد حماية فى ممارسة حقوقه ، ومن ثم يربط مصلحته الخاصة

بالمحافظة على الكل ولفترة قليلة خلت كانت لمنظمت تبتكر فكرة الإشراف على هذه المصالح الجزئية من أعلى(١) وبذلت جهود أساسية لمنظمات من هذا القبيل ، في الوقت الذى تركت فيه الطبقات الدنيا ، جماهير الناس ، بلا تنظيم . مع أن تنظيم الجماهير مسألة في غاية الأهمية . لأنها لا تصبح قوية ومؤثرة إلا بهذه الطريقة وإلا فإنها ستصبح مجرد كومة ، تجمع من وحدات ذرية . وعندما تصبح الترابطات الجزئية أعضاء منظمة في الدولة فإنها عندئذ فقط يكون له سلطة مشروعة .

ملحق للفقرة رقم ٢٩٧ :

الطبقة المتوسطة التى تنتمى إليها الخدمة المدنية ، لديها وعى سياسى ، وسيادة التعليم فيها واضحة للغاية ولهذا السبب تجد أنها دعامة الدولة إذا ما كان الأمر يتعلق بالأمانة أو الذكاء ، والدولة بدون الطبقة المتوسطة لا بد أن تظل فى مستوى منحدر . فروسيا ، على سبيل المثال ، لديها مجموعة كبيرة من رقيق الأرض فى ناحية وجماهير من الحكماء فى ناحية أخرى والاهتمام الأول للدولة هو تطوير طبقة وسطى ، لكن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا إذا كانت الدولة وحدة عضوية ، كالتى نصفها هنا . أعنى أن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا بإعطاء سلطة لدوائر المصالح الجزئية ، التى هى مستقلة نسبياً ، وتعين جيش من الموظفين الذين تتحطم تعسفاتهم الشخصية على جدار هذه الهيئات ذات السلطة والعمل طبقاً لحقوق كل فرد والتعود على مثل هذا العمل إنما هو نتيجة للتوازى مع طبقة الموظفين التى هى هيئة مستقلة وقائمة بذاتها .

ملحق للفقرة رقم ٢٩٨ :

لا بد أن يكون الدستور ، فى ذاته وبذاته ، هو الأساس المنظم الثابت الذى يقوم عليه التشريع ، ولهذا السبب ينبغى ألا يكون هو الذى يُبنى أولاً وهكذا نجد

(١) هيجل يشير إلى تجاربه الخاصة فى بقاريا ... Bavaria عام ١٨٠٧ (المترجم .

أن الدستور موجود بمقدار ما يصير من الناحية الجوهرية ، أعنى أنه يتقدم وينضج وهذا التقدم هو تغير بالغ الضآلة حتى ليصعب إدراكه وتعوزه صورة التغيير ، فثروة الأمراء الألمان وعائلاتهم - على سبيل المثال - بدأت بملكية خاصة ثم تحولت بدون صراع أو معارضة إلى أراضى للتاج ، أعنى إلى ملكية عامة ولقد تم ذلك لأن الأمراء شعروا بالحاجة إلى توحيد حيزتهم ، وطالبوا بملكية تضمنها بلادهم والولايات ، وهذه الضمانات تشابكت مع ذلك النمط من ترسيخ الملكية الذى لم يعد قائماً تحت تصرف الأمراء وحدهم وهناك حالة ممثلة (فى الإمبراطورية الرومانية المقدسة) هى أن الإمبراطور كان فى السابق قاضياً يجوب الإمبرطورية فى جولات دورية ثم بسبب نتائج سطحية خالصة للتقدم الثقافى ، فإن أسباباً خارجية جعلت من الضرورى بالنسبة له أن يفوض آخرين فى وظائفه القضائية ، وهكذا انتقلت السلطة القضائية من شخص الملك إلى مجموعة من القضاة وهكذا يكون التقدم أحياناً فى موضوع من الموضوعات هادئاً وغير ملحوظ وبهذه الطريقة فإن الدستور لفترة طويلة يتغير إلى شئ مختلف أتم الاختلاف عمن كان عليه فى الأصل .

ملحق للفقرة رقم ٢٩٩ :

يعتمد جانبا الدستور على حقوق الأفراد وخدماتهم على التوالى . وتتحول الخدمات الآن بأسرها ، تقريباً ، لتصبح أموالاً تُدفع . أما الخدمة العسكرية فهى وحدها ، تقريباً ، الخدمة الشخصية فى حين أن الجانب الأكبر من الخدمات كان فى الماضى يقع على عاتق الفرد شخصياً وعلى نحو مباشر ، وكان من المألوف أن يستدعى للعمل وفقاً لقدراته ، أما فى يومنا الراهن فإن الدولة تشترى ماتحتاج إليه وقد يبدو مثل هذا الوضع ، لأول وهلة ، وضعاً مجرداً، ميتاً ، بلا قلب ولا عواطف كما أن الخدمات غير المباشرة التى ترضى بها الدولة قد تبدو هى الأخرى تدهوراً فى أوضاعها إلا أن مبدأ الدولة الحديثة يقتضى أن يكون نشاط الفرد كله متوسطاً من خلال إرادته ، ويمكن تحقيق عدالة المساواة بفاعلية أكثر عن طريق المال وإلا فلو كان تحديد الضرائب التى تُجبى من الرجل الذى يخلو من المواهب

أما الآن فإن احترام الحرية الذاتية أصبح معترفاً به على نحو عام ، نظراً لأن الدولة تعتمد فى نظرتها إلى المرء على ما يكون قادراً على امتلاكه(١) .

ملحق للفقرة رقم ٣٠٠ :

الاقتراح الذى يدعو إلى استبعاد أعضاء السلطة التنفيذية من الهيئات التشريعية على نحو ما حدث فى الجمعية التأسيسية مثلاً(٢) ، هو اقتراح ناتج من نظرة زائفة إلى الدولة ، فالوزراء فى إنجلترا لا بد أن يكونوا أعضاء فى البرلمان وهذا حق ، لأن المسئولين فى الهيئة التنفيذية لا بد أن يكونوا همزة وصل مع الهيئة التشريعية لا ضدها والفكرة التى تسمى باستقلال السلطات(٣) تحتوى على خطأ أساسى هو خطأ افتراض أن كل سلطة ـ رغم استقلالها ـ فإنها تقوم بدورالمراجعة على السلطةالأخرى . غير أن هذا الاستقلال يدمر وحدة الدولة ، والوحدة هى الأمنية الرئيسية .

ملحق للفقرة رقم ٣٠١ :

موقف السلطة التنفيذية تجاه الطبقات أو الفئات المختلفة ينبغى ألا يكون بالضرورة موقفاً عدائياً . والإيمان بضرورة مثل هذا العداء هو خطأ مؤسف ، فالسلطة التنفيذية ليست حزباً يقف فى معارضة حزب آخر بحيث يحاول باستمرار أن يسبقه وأن يغتصب شيئاً منه ، ولو ظهر مثل هذا الوضع فى الولة لكان نكبة ، ولا يمكن أن يكون علامة على الصحة وفضلاً عن ذلك فإن الضرائب التى تقرها الطبقات لا ينبغى النظر إليها على أنها هدية تقدمها إلى لدولة ،بل على العكس لقد أقرتها أصوات على اعتبار تحقيق أفضل نفع لها ويكمن المغزى

---

(١) كالسلع الخارجية ـ انظر فقرة ٢٩٩ فيما سبق (المترجم) .

(٢) التى كانت مكُلّفة بوضع الدستور فى فرنسا (المترجم) .

(٣) هى فكرة مونتسكيو عن فصل السلطات واستقلالها ، وقد عرضها فى كتابه « روح القوانين ... Montesquieu: Esprit Des Lois,xi- 6 » (المترجم) .

الحقيقي للطبقات في القول بأن الدولة تستطيع من خلالها أن تدخل مجال الوعي الذاتي للشعب كما أنه من خلالها يبدأ الشعب في المشاركة في الدولة .

ملحق للفقرة رقم ٣٠٢ :

الدستور هو أساساً نسق من التوسط وفي نظم الحكم الاستبدادية حيث لا يكون هناك سوى الحكام والشعب ، نجد أن الشعب لا يكون مؤثراً إلا في حالة واحدة هي عندما تكون جماهيره هدامة ومحطمة لنظام الدولة ، وعندما يصبح الحشد أحد أعضاء الدولة ، فإنه ينجز منافعه ومصالحه بوسائل مشروعة ومنظمة ، لكن إذا كانت تعوزه هذه الوسائل فإن الصوت الجماهيري لا يكون باستمرار إلا صوتاً للعنف ، ومن ثم نجد أن لحاكم المستبد ، في الدول الاستبداية ، يتساهل مع الدهماء ويبقى غضبه ليصبه على حاشيته ولهذا السبب أيضاً نجد الدهماء في مثل هذه الدول لا تدفع ، إلا ضرائب ضئيلة فحسب في حين أن الضرائب في الدول التي تحكم بطريقة دستورية ، ترتفع طبقاً للوعي الخاص لشعوبها ولن تجد مثل هذه الضرائب المتعددة تدفع في أي بلد آخر على نحو ما تُدفع في إنجلترا .

ملحق للفقرة رقم ٣٠٦ :

لهذه الطبقة إرادة ذات طابع مستقل وتنقسم طبقة ملاك الأرض ، بصفة عامة إلى قسم متعلم وقسم فلاحين . لكن يعلو على هذين القسمين معاً طبقة الخدمة المدنية التي تعتمد اعتماداً أساسياً على الدولة وقد يزداد الاستقرار والأمان على نحو أبعد في طبقة الزراع عن طريق نظام حق البكورة (حق الابن البكر في الإرث كله) رغم أن هذا النظام ليس مرغوباً إلا من الوجهة السياسية فحسب ، ما دام يقتضي تضحية من أجل غاية سياسية في إعطاء الابن الأكبر حياة مستقلة فحق البكر في الإرث يقوم على أساس أن الدولة ينبغي أن تكون قادرة على التفكير لا على أساس إمكان الميول السياسية البحث بل على أساس شئ ضروري ولا يرتبط الميل السياسي ، بالطابع بالثروة ، وإنما هناك علقة ضرورية ، نسبياً ، بينهما ، لأن

الرجل صاحب الموارد المالية المستقلة لا تحاصره الظروف الخرجية ، بالتالى ليس هناك شئ يمنعه من الدخول فى معترك السياسة العمل من أجل الدولة أما إذا لم تكن هناك ميول سياسة أو كانت ناقصة ، فلن تكون تأسيس الباكورة وتشجيعها سوى قيد على حرية الحقوق الشخصية الخاصة، ولا بد لها أن تختفى فى الوقت المناسب سواء أعطى لها معنى سياسياً أم لا .

ملحق للفقرة رقم ٣٠٩ :

إدخال فكرة التمثيل النيابى يعنى أن موافقة الناس لن تعطى بطريقة مباشرة بل بواسطة ممثلين مفوضين كاملى الصلاحية ، ما دام الفرد فى ظل النظام النيابى ، بوصفه شخصاً لا متناهياً ، لا يظهر بعد ذلك فى الصورة ويقوم التمثيل النيابى على الثقة ، لكن الثقة فى الآخر هى شئ مختلف عن إعطائى صوتى بنفسى بقدراتى الشخصية ، ومن ثم فإن تصويب الغالبية العظمى يسير فى معارضة المبدأ الذى يقول إننى شخصياً ينبغى أن أكون حاضراً فى أى شئ عرض على ، إننا يكون لدينا ثقة بشخص ما عندما نقول عنه إنه رجل ذو عقل وتبصر ، وأنه سيتناول أمورنا وفقاً لما يمليه عليه ضميره ، وفى حدود ما يعرف ، تماماً كما لو كانت هذه الأمور هى أموره هو الخاصة عندئذ سوف يختفى مبدأ الذاتية الفردية ، وما دامت الثقة قد أعطيت لشئ ما ، أو لمبادئ شخص ما ، أو سلوكه أو تصرفاته أو عقليته أو قواه الذهنية بصفة عامة ، ومن ثم فإن الشئ الهام هو أن العضو فى طبقة ما سيكون ذا خلق أو بصيرة وإرادة ، تتفق مع مهمته فى التركيز على المسائل العامة وبعبارة أخرى ليست هناك مشكلة فى حديث الفرد بوصفه شخصاً فرياً مجرداً ، النقطة الهامة هى أن مصالحه قد استفادت من وجودها فى جميعه مهمتها الاهتمام بمصلحة الكل . يحتاج الناخبون إلى ضمان أن نائبهم سوف يؤيد ويضمن هذه المصلحة العامة .

ملحق للفقرة رقم ٣١٥ :

اجتماع الطبقات العلنى الذى يكون للجمهور يعبر عن مشهد عظيم وتربية

ممتازة للمواطنين ، فمنها يتعلم الناس على نحو أفضل كيف يتعرفون على الطابع الحقيقي لمصالحهم والفكرة التي تسود ، عادة ، هي أن كل فرد يعرف منذ البداية ما هو خير للدولة ، وأن مناقشات الجمعيات هي مناقشات هامة لهذه المعرفة غير أن الواقع أن الحقيقة هي عكس ذلك تماماً ، فهاهنا نجد بداية تطوير للفضائل ، والقدرات وللبراعة التي لا بد أن تصلح كنماذج أمام الجمهور وهذه المناقشات بالطبع تضايق الوزراء الذين لا بد أن يتزودوا بالفصحة والفطنة لمواجهة الانتقادات الموجهة إليهم ، والعلانية هنا هي الوسيلة الرئيسية في تربية الجمهور في المسائل القومية ، والأمة التي توجد فيها مثل هذه الجلسات العلنية يرتبط ارتباطاً حيوياً بالدولة أكثر من الأمة التي لا يوجد فيها مجلس طبقات أو التي يجتمع فيها في جلسات سرية ، وبما أن المجلسين في كل خطوة من خطواتهم يعلنانها للناس بصراحة ووضوح ، أو في العلن ، فإنهما يسيران في مواكبة تقدم الرأي العام ، وعندئذ يصبح من الواضح أن بناء قلعة للرجل في بيته ومع زوجته وأصدقائه شيء ، على حين أن ما يحدث في جمعية كبيرة ، حيث الفكرة الذكية تبتلع غيرها ، هي شيء مختلف أتم الاختلاف .

ملحق للفقرة رقم ٣١٦ :

الرأي العام هو الطريقة غير المنظمة التي تعرف بواسطتها آراء الناس ورغباتهم فالجوانب التي تصبح بالفعل رسمية في الدولة لا بد أن تعمل بطريقة منظمة على نحو ما تعمل جوانب الدستور ، ولقد كان الرأي العام في كل عصر ، قوة كبرى ، وهوكذلك في عصرنا الراهن بصفة خاصة عندما أصبح لمبدأ الحرية الذاتية مثل هذه الأهمية والدلالة ولم تعد الجوانب الرسمية في يومنا الراهن تستمد سلطتها من القوة على الإطلاق ، وإنما هي تستمدها إلى حد ضئيل من العرف والعادة ثم بقوة أكثر من الاستبصار والحجة .

ملحق للفقرة رقم ٣١٧ :

يتطلب مبدأ العالم الحديث أن ما يتعرف عليه أي إنسان سينكشف بذاته أمامه

بوصفه شيئاً جديراً بالمعرفة . لكن بغض النظر عن ذلك فإن كل فرد يرغب أن يشارك بعض المشاركة فى المناقشات والمداولات ، فهو ما أن يقول رأيه ويشارك بذلك فى المسئولية حتى يشبع ذاتيته ، ويتحمل نصيبه لقد تحولت حرية الكلام فى فرنسا لتصبح أقل خطورة بكثير جداً من الصمت الذى يفرض بالقوة ، لأن الخوف يجعل الناس فى هذا الصمت يحصرون اعتراضاتهم فى شئ ما ، على حين أن الحجاج والمناقشة يفتح أمامهم متنفساً ويقدم لهم قدراً من الإشباع ، وتلك، بالإضافة إلى ذلك ، وسيلة يمكن أن يدفع بها الشئ إلى الأمام قدماً فى سهولة ويسر .

ملحق للفقرة رقم ٣١٨ :

الرأى العام يحتوى على كل أنواع الحقيقة والكذب ، لكن الرجل العظيم هو الذى يستخلص الحقيقة من هذه الأنواع ، فالرجل العظيم فى عصر ما هو الرجل الذى يستطيع أن يضع إرادة عصره فى أنه الرجل الذى يتنبأ لعصره بما يريد ، ثم يقوم بإنجازه . وما يفعله هو قلب عصره وما هيته ، إنه يخنق عصره بالفعل ، إن من ينقصه الحس لكافى لاحتقار الرأى العام ، الذى يتجسد فى الإشاعات، فإنه لن ينتج أبداً شيئاً عظيماً .

ملحق للفقرة رقم ٣٢٠ :

سبق أن عالجنا الذاتية بالفعل فيما سبق (فقرة ٢٧٩ وما بعدها) بوصفها القمة التى تصل إليها الدولة أعنى التاج أو العرش(الملك) أما جانبها الآخر فهو تجليها التعسفى فى الرأى العام الذى هو أعلى نموذج خارجى لظهور الذاتية ، أما ذاتية الملك فهى فى ذاتها مجردة ، لكنه لا بد أن تكون شيئاً عينياً ، وبذلك تكون هى المثال الذى ينتشر فى الدولة ككل ، إن الدولة فى حالة السلم هى التى تبقى فيها كل فروع الحياة المدنية ، لكن بقاء هذه الأفرع يظلخارج بعضها بعضاً وبجواربعضها بعضاً بوصفها شيئاً ينبعث من فكرة الكل وقعة خروجها على هذا النحو لا بد أن تظهر كذلك بوصفه مثالية الكل .

ملحق للفقرة رقم ٣٢٤ :

الحياة المدنية تتسع وتمتد باستمرار فى حالة السلم ، وتنغلق جميع أقسامها الإدارية على نفسه ، حتى ليتحول لناس فى نهاية المطاف إلى أشخاص جامدين راكدين ، وتتحجر خصائصهم باستمرار ، وتصبح أكثر ثباتاً غير أن الصحة مطلوبة لوحدة الجسم ، وإذا تجمدت أجزاؤه وتيبست فذلك هو الموت ، لقد كان السلام الدائم باستمرار مثلاً أعلى ينبغى أن يكافح البشر من أجله ولقد اقترح كانط وهو يضع هذه الغاية فى ذهنه ، ميثاقاً بين الملوك لتسوية الخلافات وبين الدول وكأن الحلف المقدس يعنى ميثاقاً من هذا القبيل(١) غير أن الدولة هى الفرد والفرد يتضمن بالضرورة سلباً ، ومن هنا فحتى لو انضم عدد من الدول ليشكلوا فيما بينهم أسرة ، فإن هذه الجماعة بوصفها فرداً ، لابدّ أن تنتج ضدها وتخلق عدواً . إن الأمم تقوى نتيجة للحروب . وإن كانت الشعوب التى تشتبك فى صراع مدنى تكتسب كذلك السلم فى الداخل من خلال إشعال الحروب فى الخارج. ولا شك أن الحرب تجلب معها زعزعة الملكية الخاصة وتعريضها للخطر . لكن هذه الزعزعة للأشياء ليست سوى تأكيد لطابعها العابر ومصيرها المحتوم. إننا نسمع الكثيرمن المواعظ التى يلقبها الوعّاظ والمبشرون عن اللاأمان وعدم الاستقرار ، وفناء الأشياء الزمانية العابرة ، غير أن كل فرد من المستمعين بالغاً ما بلغ تأثره بما يسمع يعتقد أنه ، على الأقل ، سوف يستطيع أن يحتفظ بما يملك فإذا ما جاءت هذه الزعزعة ، أو هذا اللاأمان ، الآن وظهرت على المسرح فى صورة فرسان تلمع سيوفهم بحيث يحققون بالفعل ، وبجدية ، ما يقوله الوعاظ ، عندئذ تنقلب جميع الخطب المؤثرة والمنمقة التى تنبأت بجميع هذه الأحداث ، إلى لعنات تنصب على الغزاة ، فليكن ومع ذلك تبقى وقعة أن الحروب تحدث عندما تقتضيها ضرورة الأوضاع ، فتتحول البذور إلى براعم من جديد وتصمت الخطب الرنانة التى تسكنها دورات التاريخ الجليلة(٢) .

---

(١) هو الحلف الذى تم عام ١٨١٥ بين روسيا والنمسا وبروسيا بناء على مبادرة من قيصر روسيا فى محاولة « لأن تحكم سلوكهم فى المستقبل . مبادئ الإنجيل » (المترجم) .

(٢) راجع فى ذلك كله مبادئ مفصلة لنا عنوانها « الحرب . ومحكمة التاريخ » (المترجم) .

ملحق للفقرة رقم ٣٢٧ :

الطبقة العسكرية هى الطبقة الكلية المكلفة بالدفاع عن الدولة ، فواجبها أن تجعل المثال بداخلها واقعياً ، أعنى أن تضحى بنفسها والحق أن الشجاعة متعددة الأشكال : فجلد الحيوان، وجسارة قاطع الطريق والشجاعة دفاعاً عن الشرف ، وبسالة الفارس ليست هو الصور الحقيقية للشجاعة ، لأن الشجاعة الحقيقية للشعوب المتمدينة هى الاستعداد للبذل والتضحية فى سبيل خدمة الدولة ، حتى أن الفرد لا يحسب نفسه إلا واحداً بين كثيرين ، فالنقطة الهامة هنا ليست هى الحماس الشخصى ، وإنما هى اندماج المر نفسه فى صف واحد مع الكلى لقد هزم خمسمائة رجل ، فى الهند عشرين ألف رجل لم يكونوا جبناء ، وإنما كان يعوزهم فقط هذ الاستعداد للعمل فى تعاون وثيق مع الآخرين[١] .

ملحق للفقرة رقم ٣٢٩ :

الفرد الذى يقف على رأس الدولة فى جميع البلدان الأوربية ، تقريباً ، هو الملك، وهو يتولى الشئون الخارجية فى الدولة وإذا ما كان للطبقات سلطات دستورية فإن السؤال الذى يظهر هو : هل ينبغى عليها أن تقرر أمور الحرب والسلام أم لا ، وفى جميع الأحوال فهى لها تأثيرها فى هذا الموضوع ، ولا سيما فيما يتعلق بالطرق والأساليب ، ففى إنجلترا مثلاً لا يمكن أن تشن حرب غير شعبية أما إذا قيل إن الملوك ومجالس الوزراء يخضعون للانفعالات أكثر مما يفعل البرلمان ، وإذا كانت المحاولات قد بذلك لهذا السبب لجعل مسألة الحرب والسلام فى يد البرلمان فإننا ينبغى علينا أن نقول إن الشعب بأسره يمكن أن يكون فريسة للإثارة ، إلى حد كبير أو أن يقوده الانفعال الطاغى ، أكثر من قادته وكثيراً ما ضغطت الأمة فى إنجلترا لشن الحرب ، وأجبرت الوزراء إلى حد ما ، على خوضها وكانت شعبية بت Pitt ، ترجع إلى أنه يعرف كيف يوافق على ما يريده الناس فى

(١) يقصد الحملة التى قادها القائد البريطانى : « روبرت كلايف ... Robert Clive ١٧٢٥ ـ ١٧٧٤ » عام ١٧٥١ ، والذى يمكن أن يعد مؤسس الإمبراطورية البريطانية فى الهند ـ والإشارة إلى معركتين ضد الهنود ومجموعة من القوات الفرنسية (المترجم) .

الوقت المناسب(١) وبعد ذلك بسنوات (عام ١٧٩٧) هدأ الشعب وبدأ يؤمن بأن الحرب لا غناء فيها ولا ضرورة لها ، وأنها أعلنت بغير دراسة للمخاطر والخسائر المحتملة قبل الأقدام عليها ـ وفضلاً عن ذلك ـ فإن الدولة لاترتبط بدولة أخرى فحسب بل ترتبط بالعديد من الدول وأصبحت تعقيدات العلاقات بينها دقيقة حتى أنه لا يمكن أن يتناولها إلا رئيس الدولة .

ملحق للفقرة رقم ٣٣٠ :

ليست الدولة شخصيات خاصة ، بل هى فى ذاتها شمولات مستقلة على نحو كامل ومن ثم تختلف العلاقة بينها عن العلاقة الأخلاقية ، أو العلاقة التى تتضمن حقوقاً خاصة . لقد بذلت محاولات كثيرة للنظر إلى الدولة على أنها شخص له حقوق الأشخاص وعلى أنها كائن أخلاقى ، لكن وضع الشخصيات الخاصة هو أنها تندرج تحت التشريع القضائى الذى يحكم بما هو الحق من حيث المبدأ ، والعلاقة بين الدول ينبغى أن تكون بدورها ، من حيث المبدأ أيضاً حق ، لكن المبدأ فى الأمور الدنيوية ينبغى أن تكون له قوة كذلك . وما دام أنه لا توجد قوة تقرر فى مواجهة الدول تبين ما هو حق من حيث المبدأ ، وتعمل على تنفيذ هذا القرار ، فإنه ينتج من ذلك أن العلاقات بين الدول لن تتجاوز مرحلة الوجوب Ought أى قولنا ينبغى ، لأن العلاقة بين الدول هى علاقة بين شمولات مستقلة ذاتياً تقوم بعمل تعاقدات متبادلة لكنها ، فى الوقت ذاته ، تكون باستمرار أعلى من هذه التعاقدات .

ملحق للفقرة رقم ٣٣١ :

عندما قال نابليون بونابرت قبل عقد معاهدة كامبو فورميو -Camporfor

---

(١) وليم بت ... William Pitt (١٧٥٩ ـ ١٨٠٦) سياسى بريطانى ورئيس الوزراء من (١٧٨٣ ـ ١٨٠١) و (١٨٠٤ ـ ١٨٠٦) قاد دفة السياسة البريطانية خلال حروب الثورة الفرنسية ، وهيجل يشير إلى عام ١٧٩٣ (المترجم) .

mio[1] إن الجمهورية الفرنسية لا تحتاج إلى الاعتراف بها إلا مثلما تحتاج الشمس إلى مثل هذا الاعتراف فإن كلمته كانت تعنى ببساطة قوة الشئ الذى تحمله معها دون أى تعبير لفظى ، وأعنى به ضمان الاعتراف .

ملحق للفقرة رقم ٣٣٨ :

ومن هنا فإن الحروب الحديثة تشن بطريقة إنسانية فلم يعد الشخص يقف فى مواجهة شخص آخر يكرهه ، ولم تعد العداوات الشخصية تظهر إلا فى طليعة الجيش ، أما جسد الجيش الرئيسى نفسه فلم تعد فيه الكرهية أو العداوة إلا شيئاً غامضاً ؛ ولهذا تراها تفسح المجال لاحترام كل جانب لواجب الآخر[2] .

ملحق للفقرة رقم ٣٣٩ :

تشكل الشعوب الأوربية أسرة طبقاً للمبدأ الكلى الكمن خلف تشريعاتها القانونية وعاداتها ، وعرفها ، وحضارتها . فهذا المبدأ هو الذى عدل سلوكها الدولى (كما هو الحال مثلاً فى الحرب) إلا لسيطرت عليه ضربت متبادلة من الشرور والمفاسد .

فالعلاقة بين دولة وأخرى عرضة للشك . وليس هناك بريطور Preator ليسوى ويفصل ما بينها من منازعات ؛ لأن الحكم الأعلى الوحيد هو الروح الكلى المطلق : روح العالم .

* * *

---

(١) أكره النمسا على عقدها فى أكتوبر عام ١٧٩٧ وعاد إلى باريس وهو معبود الأمة الفرنسية (المترجم) .

(٢) يرى هيجل أن اختراع البارود « جعل الحرب أكثر إنسانية ؛ لأنه قضى على احتكار النبلاء للسلاح . ثم أنه أنهى مسألة الكراهية الشخصية فى حرب الفرسان ؛ لأن الجندى لم يعد يرى الجندى الذى يقاتله (المترجم) .

تنفيذ وطبع محمد سويدان
بيروت ـــ لبنان

SS

SS

هذا الكتاب

هذا هو المجلد الأول في مشروع طموح نحاول أن نجمع فيه كل ما أصدره، وما سوف يصدره بمشيئة الله، الأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، من ترجمات لنصوص هيجل ودراسات عن هذا الفيلسوف العملاق الذي أثر تأثيراً هائلاً في الفكر البشري، ولا يزال تأثيره قائماً حتى يومنا الراهن في شتى ميادين المعرفة: في التاريخ، والسياسة، والفن، والدين، والفلسفة... إلخ. فمن عباءته خرجت الماركسية التي يقول مؤسسها «... لقد بادرت وأعلنت صراحة أنني لست إلا تلميذاً لهذا المفكر العملاق!» كما يقول لينين: «من لم يقرأ هيجل ويدرسه دارسة عميقة، لن يفهم رأس المال الماركسي...» ومن عباءته أيضاً خرج فلاسفة الوجودية: كيركجور، وسارتر، وياسبرز، وميرلوبونتي... وغيرهم. وقل مثل ذلك في البرجماتية التي تبدو في ظاهرها الطرف النقيض من الهيجلية ـ فها هو وليم جيمس يعلن: «لا بد لنا أن نعترف أننا أبناء عاقون لهيجل...»! وقل مثل ذلك في تيار ضخم ساد الفكر الأنجلو سكسوني في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ألا وهو الهيجلية الجديدة الذي ضم سترلنج، وتوماس هل جرين، والأخوين كيرد، وبوزانكيت، وبراتلي، ومكتجارت، وهولدين، ووليم ولاس، ووايتهيد في إنجلترا ـ وجوزيا رويس في أمريكا، وكروتشه في إيطاليا، وغيرهم وغيرهم. بل إن «رسل» و«مور» وغيرهما من الفلاسفة المعارضين لهيجل كانوا هيجليين في مطلع حياتهم!

وها هو «فوكوياما» يعلن في كتابه «نهاية التاريخ» أن هيجل تنبأ، في جدل السيد والعبد، بسقوط الاتحاد السوفيتي، وانهيار جميع الأنظمة الشمولية: لأن الصراع بين «السيد والعبد» لنيل الاعتراف بقيمة الإنسان وكرامته لا بد أن ينتهي بمجتمع يعترف فيه كل فرد بقيمة الآخر، وجدراته كإنسان ـ وذلك هو المجتمع الديمقراطي الحقيقي!

وفي هذا الكتاب نقدم لك أول نص كامل من المؤلفات الهيجلية وهو «أصول فلسفة الحق» وهو الكتاب العمدة في فلسفة هيجل السياسية والاجتماعية.

الناشر